

Szerkesztette:

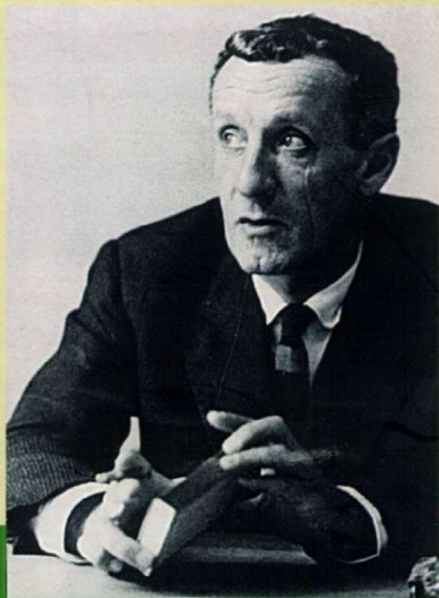
Ullmann Tamás  
Váradi Péter



# Sartre és Merleau-Ponty

A francia fenomenológia klasszikus korszaka

Sartre és Merleau-Ponty levelezésével



L'Harmattan





# Sartre és Merleau-Ponty



# Sartre és Merleau-Ponty

*A francia fenomenológia klasszikus korszaka*

L'Harmattan • 2011

A kötet megjelenését az NKA és az OTKA 72360 számú (Intencionalitás és tapasztalat) kutatási programja támogatta.

**nka**

Nemzeti Kulturális Alap

Szerkesztette: Ullmann Tamás és Váradi Péter

© Magyar Fenomenológiai Egyesület

© L'Harmattan Kft.

© A szerzők

L'Harmattan France  
7 rue de l'Ecole Polytechnique  
75005 Paris  
T.: 33.1.40.46.79.20

L'Harmattan Italia SRL  
Via Bava, 37  
10124 Torino-Italia  
T. / F.: 011.817.13.88

ISBN 978-963-236-383-7

A kiadásért felel Gyenes Ádám.

A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt  
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16.  
Telefon: 267-5979  
harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

A szöveget Karip Tímea gondozta.

A borítótér Ujváry Jenő, a tördelés Kardos Gábor munkája.

A nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte, felelős vezető Kecskeméthy Péter.



# Tartalomjegyzék

## MERLEAU-PONTY ÉS SARTRE

|                                                                                          |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Sartre és Merleau-Ponty levelezése elé . . . . .                                         | 9  |
| Egy szakítás dokumentumai . . . . .                                                      | 11 |
| Zuh Deodáth: Sartre és Merleau-Ponty szakítása . . . . .                                 | 33 |
| Tengelyi László: Merleau-Ponty vitája Sartre<br>fenomenológiai metafizikájával . . . . . | 42 |

## A TAPASZTALAT KÖRVONALAI

|                                                                                                             |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Farkas Henrik: Erőmegnyilvánulás és cselekvőképesség<br>Az interszubjektivitás fenomenológiájához . . . . . | 59 |
| Ullmann Tamás: A vágy fenomenológiája . . . . .                                                             | 68 |
| Kenéz László: Sartre és a másfelek perspektíva . . . . .                                                    | 80 |

## TEST

|                                                                 |     |
|-----------------------------------------------------------------|-----|
| Rónai András: A kiterjedés nélküli test . . . . .               | 111 |
| Tiszóczy Roland Barna: Jean-Paul Sartre testfelfogása . . . . . | 119 |
| Kenéz László: A test transzparenciája . . . . .                 | 131 |

## FENOMENOLÓGIA ÉS FILOZÓFIAI TRADÍCIÓ

|                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Horváth Zoltán: Miért olvasunk filozófiát? . . . . .                                | 151 |
| Sajó Sándor: Az elgondolt és az elgondolatlan<br>Husserl és Merleau-Ponty . . . . . | 158 |
| Földes Tibor: A hús szublimációja <i>A látható és a láthatatlanban</i> . . . . .    | 169 |

## FENOMENOLÓGIA ÉS PSZICHOLÓGIA

|                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------|-----|
| Marosán Bence Péter: Az érzelmek mágikus világa . . . . .     | 199 |
| Váradi Péter: Emóció és test. Sartre emócióelmélete . . . . . | 208 |
| Pintér Judit: Tapasztalat mint kifejeződés . . . . .          | 219 |

## IRODALOM ÉS GONDOLKODÁS

|                                                                 |     |
|-----------------------------------------------------------------|-----|
| Golden Dániel: A szabadság dramaturgiája                        |     |
| <i>A legyek</i> mint egzisztencialista dráma . . . . .          | 231 |
| Darida Veronika: Sartre és Szent Gene(s)t találkozása . . . . . | 245 |
| Z. Varga Zoltán: Jean-Paul Sartre az irodalom káráról           |     |
| és hasznáról. Az <i>undor</i> mint filozófiai fikció . . . . .  | 250 |
| László Zsuzsa: Sartre művészetfilozófiája? . . . . .            | 256 |

# Merleau-Ponty és Sartre



## Sartre és Merleau-Ponty levelezése elé

Sartre és Merleau-Ponty ismeretsége az *École Normale Supérieure*-ben töltött évekre nyúlik vissza. 1926-ban találkoztak először, de kapcsolatuk ekkoriban még nem volt szoros. Barátságuk 1941-ben erősödött meg, amikor mindketten részt vettek az értelmiségiekből szerveződő és rövid életű ellenállási csoport, a „Szocializmus és Szabadság” munkájában. A csoport hamar feloszlik, de a fenomenológia és az egzisztenciafilozófia iránt érdeklődő két gondolkodó barátsága megmarad. A felszabadulás után 1945 októberében együtt alapítják a *Les Temps Modernes* című folyóiratot, amely hamarosan a következő évtized legfontosabb francia értelmiségi fórumává válik. Sartre a folyóirat hivatalos főszerkesztője, aki barátjára hagyja a lap politikai irányítását és a tényleges szerkesztői munkákat. Azok a szerkesztői előszavak, amelyek után a *TM* aláírás szerepel, gyakran egyedül Merleau-Ponty tollából származnak.

Ez a kiegyensúlyozott munkakapcsolat megváltozik 1950-ben, a koreai háború kitörésekor. Sartre közeledik a kommunistákhoz, Merleau-Ponty azonban nem ért egyet Sartre politikai nézeteivel és közéleti szereplésével. A *Les Temps Modernes* szerkesztősége megfiatalodik és egyszersmind radikalizálódik is, a politikai helyzet pedig egyre feszültebbé válik. Sartre nagyon nehezen viseli el 1952 májusában a jobboldal ünneplését a baloldali sztrájk bukása után, amelyet a Francia Kommunista Párt szervezett Jacques Duclos letartóztatását követően. Sietve visszatér Rómából és megírja *A kommunisták és a béke* című vitairatát, amelyben amellet érvel, hogy meg kell védeni a kommunistákat, ha támadás éri őket. Az írást anélkül publikálja a folyóirat következő számában, hogy kikérné Merleau-Ponty véleményét.

Ez az állásfoglalás megosztja a folyóirat vezetését. Claude Lefort, Merleau-Ponty tanítványa, barátja és halála után hagyatékban maradt műveinek kiadója, kifejti egyet nem értését. Sartre elfogadja a szöveget, és azonnal válaszol is rá egy kemény hangú, személyeskedésektől sem mentes cikkben. Merleau-Ponty közbenjár, hogy bizonyos passzusok maradjanak ki a szövegből. Sartre gyakorlatilag átveszi a folyóirat irányítását. Az addig lappangó feszültség akkor tör ki a két barát között, amikor Sartre közölni akar egy nem túl jó marxista szöveget. Merleau-Ponty némi habozás után elfogadja, de a szöveget néhány megjegyzéssel akarja kiegészíteni, Sartre azonban kihagyja Merleau-Ponty bevezetőjét, és nem is értesíti erről barátját.

Merleau-Ponty felháborodik ezen az eljáráson, felhívja Sartre-ot, hogy közölje, írni fog egy cikket a *Les Temps Modernes*-be, amelyben ki fogja fejteni saját politi-



kai álláspontját. A rendkívül feszült telefonbeszélgetés több mint két órán át tart. Sartre elutasítja, hogy az övétől különböző álláspont jelenjen meg a lapban, Merleau-Ponty pedig kilépéssel fenyegetőzik. Ezután írja meg Sartre az első levelet. Merleau-Ponty szemére hányja, hogy egy előadásban nyilvánosan kritizálta az ő nézeteit, és újra megerősíti, hogy nem járul hozzá, hogy Merleau-Ponty a korábban közösen vezetett folyóiratban az övétől különböző politikai nézetének adjon hangot. Figyelmezteti barátját, hogy választani kell a politika és a filozófia között.

Merleau-Ponty egy hosszú és hosszasan érlelt levélben válaszol, és kifejti saját álláspontját filozófia és politika viszonyáról. Úgy véli, Sartre változtatta át a közöttük lévő elméleti egyet nem értést szakítássá, amikor cenzúrázta az írását. Merleau-Ponty határozott hangú és érzelmileg fűtött levele kétségbe vonja, hogy ezek után még beszélhetnek barátságról.

Sartre érzelmes és békülékeny hangot üt meg válaszlevelében, és ragaszkodik a közöttük lévő barátság komolyságához és fontosságához. Találkozót javasol Merleau-Pontynak, hogy a félreértéseket személyesen tisztázzák, Merleau-Ponty politikai állásfoglalásának a folyóiratban való közlését azonban még csak nem is említi.

Merleau-Ponty nem válaszol és soha többé nem publikál az általa is alapított folyóiratban. Sartre és Merleau-Ponty ezek után csak elvétve és véletlenül találkoznak, egyszer 1956-ban Velencében, egyszer 1958-ban ugyancsak Olaszországban és utoljára az *École Normale Supérieure*-ben Sartre előadásán.

Sartre barátja hirtelen halála után megrendült hangú nekrológot ír (*Merleau-Ponty vivant*), amelyben kettejük vitájára is kitér.

## Egy szakítás dokumentumai

Július 18.

Albergo Nazionale, Piazza Montecitorio

Róma

Kedves Merleau-m!

Sokáig vártam, mielőtt válaszolnék neked, ugyanis sokáig haboztam. És beszélni akartam erről Castorral<sup>1</sup> is, aki már előttem elutazott. Mostanra biztos vagyok a válaszomban: nem tudom elfogadni a megoldásodat. Igyekszem elmondani neked teljes barátsággal, hogy miért. Ne légy dühös, és hallgass meg.

Kritizáltad az álláspontomat közvetlenül és közvetve, a velem való beszélgetésekben és nyilvánosan is. Én pedig a védekezésre szorítkoztam. Mintha a te álláspontod lenne a jogos, és mintha nekem igazolnom kellene, hogy az enyém nem az. Miért csináltam ezt? Mert ilyen vagyok: gyűlölöm azokat az embereket vádolni – még ha magamat is kell védenem –, akiket szeretek. De most meg kell tennem. Az igazi válasz ugyanis, amit adnom kell neked, a következő: nem fogadom el, sőt helytelenítem az álláspontodat. Meg fogod érteni: az, hogy visszavonulsz a politikától (vagyis tőlünk, nevezzük így, politikus értelmiségiektől), hogy inkább a filozófiai kutatásaidnak szenteld magad, ez egyszerre legitim és ugyanakkor igazolhatatlan tett. Azt mondom: legitim, *amennyiben* nem próbálsz meg igazolni. Legitim, ha szubjektív döntés marad, ami csak téged illet, és amit senkinek nincs joga a szemedre vetni. És be fogod bizonyítani, hogy igazad volt, ha ennek a visszavonulásnak az eredménye, ahogy azt, hidd el, teljes szívemből kívánom, egy könyv lesz „a világ prózájáról”, egy könyv, ami legalább olyan új és olyan gazdag, mint *Az észlelés fenomenológiája* vagy a *Humanizmus és terror*. Végső soron ez a te *elhivatottságodról* szól. Tudomásul veszed, hogy ez az elhivatottságod, könyveid révén igazolod is és *igazad is van*. Rendben. Ám ha ennek az individuális gesztusnak a nevében vitatod azoknak az attitűdjét, akik a politika *objektív* területén maradnak, és akik megpróbálnak, jól vagy rosszul, de objektíven érvényes motívumok alapján dönteni, akkor a magad részéről objektív alapon leszel felelősségre vonható. Nem azt mondod: jobban teszem, ha távol tartom magam; hanem azt mondod a többieknek: távol kell magunkat tartani. Bevallom, fájdalmat

<sup>1</sup> Simone de Beauvoir beceneve.



okozott, amikor az *Express*ben egy olyan előadásod összefoglalóját olvastam, amelyet diákoknak tartottál, és amelyben nyilvánosan elmarasztaltál. Eltekintek attól, hogy a szöveg át lett fordítva az újságírók nyelvére – és egészen biztos vagyok benne, hogy udvariasan és barátságosan beszéltél rólam. Hidd el, hogy nem vagyok gyanakvó. Mindössze megállapítom, hogy azoknak a szavaknak, amelyeket ha nem is ellenem, de legalábbis jelenlegi attitűdöm ellen mondtál, közvetlenül meglesz jobboldalon a visszhangjuk és objektív jelentésre fognak szert tenni. Nem tehetsz semmit: bármit mondasz, bármilyen finoman és érzékenyen jársz el, mindig az lesz a következtetés: egy filozófus téved, ha ma az Atlanti Szerződésről vagy a francia kormány politikájáról stb. stb. nyilatkozik. Vagyis megszólalhat, ha hátat fordít a szemben álló csoportoknak és pártoknak, de akkor nem, ha az *egyik* politikát veszélyesebbnek ítéli a másiknál. Egyszóval: a filozófus *ma* nem vehet fel politikai attitűdöt. Ez tehát nem az én álláspontom bírálata egy másik álláspont nevében, hanem kísérlet arra, hogy neutralizálja és zárójelezze az álláspontomat egy állást nem foglalat nevében. Azt állítod, hogy ismerni kell a szovjet rezsimeket, hogy dönteni tudjunk. Ám, ahogy mindig tudatlanságban választunk és nem is kell tudnunk mindent, rosszhiszeműség ezt az *elvi* nehézséget empirikus nehézségként ábrázolni. Számunkra nem arról van szó, hogy belépünk a Kommunista Pártba, hanem arról, hogy tudatosan végiggondolt kötelességtudattal reagálunk az olyan *sürgető* kérdésekre, mint amilyen az „európai hadsereg”, az „indokínai háború” stb. stb. Szememre veted, hogy túl messzire mentem, hogy túlságosan közeledem az FKP-hoz. Nem lehetetlen, hogy igazad van ebben, és tévedek. Én azonban azt vetem a te szemedre és sokkal komolyabban, hogy olyan időszakban mondasz le, amikor döntened kell mint ember, mint francia, mint állampolgár és mint értelmiségi, és a „filozófiádat” alibinek használod. Mert te nem vagy filozófus, Merleau, ahogy én sem és Jaspers sem (és az összes többiek sem). Valaki akkor lesz „filozófus”, amikor meghalt és az utókor néhány könyvre redukálja. Életünkben emberek vagyunk, akik egyebek mellett filozófiai könyveket is írnak. A Collège de France-ban tartott előadásod egyáltalán nem volt meggyőző, ha a filozófiát szeretted volna definiálni: ebben az értelemben minden hiányzott belőle. Mindenek előtt itt az első probléma, az előzetes kérdés: olyasmi, mint a filozófia, vajon lehetséges-e? Az előadás nagyszerű lett volna, ha csupán a festő önarcképéről lenne szó. Vagy önigazolásról. Ám ha így értjük, akkor ez megtiltja neked, hogy megítéld a nem filozófusokat. Az egész csak egyfajta zoológia volt: az előadás leírta, és rögzítette a filozófust mint fajtát (feltéve, hogy elfogadjuk a premisszáidat), és megkülönböztette a rokon fajtáktól. Ezek között nehéznek tűnik a kommunikáció: ezt a problémát csak a végén érintetted, de véleményem szerint nem kezelted. És végül, egyetlen megjegyzésedből sem derült ki, hogy az „álmodozó jelenlét”, amelyről beszéltél, vajon véletlenszerű, történe-

ti, patológikus jellemző, vagy pedig épp ellenkezőleg, alapvető választás. Ezt az *álmodozó jelenlétet* nem ismerem el a sajátomnak; az én jelenvaló-létem nem ebből a fajtából való. Ez jelentheti azt, hogy nem vagyok filozófus (ahogy hiszem), vagy hogy lehet más módon is filozófusnak lenni. Tökéletesen lehetetlen tehát az álláspontomat kritizálni úgy, ahogy azt az *Express* által összefoglalt előadásodban teszed, ennek az álfilozófiai lényegnek a nevében, ami szerintem csak a te saját pszichológiád extrapolációja és ennek a kivetítése az értékek és az elvek területére.

Következtetésem: a hozzáállásod sem nem példaszerű, sem nem védhető; azon jog tiszta gyakorlásának eredménye, hogy a *saját nevedben* válaszd azt, ami neked a legjobb. Ha azonban bárkit ennek az attitűdnek a nevében kritizálsz, akkor a reakció és az antikommunizmus játékát műveled, ez a helyzet.

Ne gondoljuk azonban ebből, hogy azt hiszem, az álláspontom nem kritizálható. Egészen biztosan kritizálható és minden szempontból: azzal a feltétellel, hogy az illető szempont *már* politikai, objektív motívumokra támaszkodó objektív álláspontot jelenít meg. Egy jobboldali kritizálhatja az indokínai háborúra vonatkozó megítélésemet, egy szocialista kritizálhatja az FKP-ra vonatkozó fel fogásomat. De senkinek nincs joga ehhez a fenomenológiai *epokhé* nevében.

Ami engem zavar nálad, az az, hogy nem láttalak közbeavatkozni sem a Rosenberg házaspár, sem Henri Martin ügyében, sem a kommunisták letartóztatásával szemben (a jelenléted a Szabadságjogok Védelmének Bizottságában valóban túlságosan álmodozó ahhoz, hogy hatásos legyen), sem azokkal szemben, akik nemzetközivé akarják tenni az indokínai háborút (a jelenlegi hozzáállásodról beszélek, mert 1950-es hirtelen átváltozásod előtt meglehetősen szenvedélyesen elítélted ezt a háborút). Márpedig itt közvetlenül sürgető ügyekre adott emberi reakciókról van szó. Szerintem csak az kritizálhat engem a TM-ben (*Les Temps Modernes*), aki eleget tesz ezeknek a követelményeknek, vagyis elköteleződik egy politikai párbeszédben. Egyszóval kritikusaimnak a következő előzetes kérdést teszem fel: és önök, önök mit csinálnak ma? Ha nem csinálsz semmit, nincs jogod politikailag kritizálni, jogod van írni a könyvedet, ez minden. Hidd el, ezt minden ironia nélkül mondom: vagyis ahhoz hogy a választásod szigorú legyen, ahhoz a történelemre és a társadalomra vonatkozó tiszta reflexióra kell szorítkoznod. Ám nincs jogod két pályán játszani. És ha kíváncsi vagy a teljes véleményemre, kizárólag *szubjektív* szenvedély visz rá arra, hogy felvedd ezt az ellentmondásos attitűdöt (ellentmondásos, mert le akarsz rombolni egy politikát – azokét, akik úgy gondolkodnak, mint én – anélkül, hogy egy másikat felajánlanál). A lehető leg-hamarabb el akarod ítélni azokat, akik esetleg téged ítélnének el.

Ízlésem ellen való lenne és jogom sincs elítélni az aktuális álláspontodat, kész vagyok elismerni, hogy a te attitűdöd és az enyém tökéletesen kompatibilis, és ma is együtt létezhet. De éppen ezért határozottan és habozás nélkül elítélem az arra



irányuló kísérleteidet, hogy engem elítélj. Nem adok tehát nekik helyet a TM-ben, mivel azt kockáztatnám, hogy az olvasóim összezavarodnak. Minden baloldali törekvés tárt karokkal lesz fogadva, vagyis minden olyan tendencia, amely elfogadja,

1) hogy a politikai problémák minden embert érintenek, és hogy nem szabad megkerülni ezeket a problémákat még azzal az ürüggyel sem, hogy megoldhatatlanok.

2) hogy minden olyan tendencia – akármilyen legyen is a szembenállása az FKP-vel –, amely úgy véli, nem megengedhető távol tartani egy olyan pártot, amely 5–6 millió szavazatot gyűjt.

Ez a két feltétel, úgy tűnik számomra, szigorúan kizárja a te jelenlegi attitűdöt. Jelzem egyébként, hogy az én állítólagos attitűdváltásom nem okozott változást a *Les Temps Modernes* klientúrájában. Kevés új előfizető, nincs lemondott előfizetés, normális számú megújított előfizetés. Ez azt jelenti, úgy hiszem, hogy a közönségünkkel egy időben váltottam. Emlékszel ezzel szemben az olvasók növekvő ingerültségére, amikor nem foglaltál állást a koreai háború ügyében? Ez a szempont is számít: a te álláspontod úgy tűnt az olvasók számára, mint egy lépés hátra, mint valamiféle óvatoskodás: úgy vélem tehát, hogy *neked* kell magadat igazolnod, ők, szerintem, nem gondolnak erre (ahogy az én álláspontom igazolására sem); azt akarják, hogy magyarázatot kapjanak a helyzetről, mégpedig olyan objektív elvek alapján, amelyeket a lappal közösen osztanak.

Ezt akartam tehát mondani neked. Nem szeretném, ha ebben barátságtalan gesztust látnál (az igazat megvallva, a barátságtalan gesztust inkább te követted el, amikor megtartottad ezt az előadást ellenem és anélkül, hogy figyelmeztetést volna, leszámítva egy hanyagul odavetett megjegyzést a Procope kávéházbeli beszélgetésünk közben. Ez az, amit Castor úgy hívott: „indiszkkrét tördöfés”. De ezt nem szeretném felróni neked.) Mindent végiggondolva, úgy tűnik számomra, hogy álláspontod nem olyan, hogy ma kifejezést kaphatna a TM-ben. Nem voltál a társunk egyetlen erőfeszítésünkben sem (Rosenberg–Henri Martin–Indokínaszabadság stb.), nem látom tehát, hogy minek a nevében kritizálnál minket a *csapaton belül*.

Szeretném, kedves Merleau, hogy mindez maradjon meg a politika bizonytalan talaján, és hogy ilyen kicsiségek miatt ne feledkezz meg hosszú barátságunkról.

Barátsággal: J.-P. Sartre

Ui.: A válaszom értelemszerűen a *politikai cikkekre* vonatkozik. A megjegyzésekre nem, mivel nem mondtad meg, hogy apolitikus jegyzeteket írsz, vagy pedig ezt a kerülőutat választod, hogy „ellenzék” alkoss a TM-ben.

Párizs, 1953. július 8.

Kedves Sartre!

Az előadás témája, amelyről háromszor is említést teszel a leveledben (*Filozófia és politika ma*) már három hónappal korábban rögzítve volt, ahogy a *Collège philosophique* nyomtatott programja mutatja. Május 29-én megtartottam az előadást, rá két napra találkoztunk a szerkesztőségi ülésen, és beszéltem volna erről hosszabban is veled, ha óhajtottad volna. Ám korábban és amikor bejelentettem neked a Procope kávéházban, nem gondoltam arra, hogy kifejtsem neked pontról pontra, miről fogok beszélni: ezek a dolgok ugyanis már felbukkantak a beszélgetéseinkben. Ráadásul ebben a pillanatban már megegyezésünk volt arról, hogy készíték egy politikai cikket a lap számára, és nem találhatsz abban semmi kivetnivalót, hogy egy előadásban szóba hozzak néhány részletet abból a gondolatmenetből, amely azután a *Les Temps Modernes*-ben jelenne meg. Valóban részletekről van szó. A több mint egy órás előadásban a te politikai álláspontodról csak az utolsó negyedórán beszéltem. És a 14 oldalnyi jegyzetben, amelyet írtam, és amely itt van a szemem előtt, csupán kettő vonatkozik rád és két oldalnyi következtetés, amelyben kifejtem nézeteimet az elköteleződésről. Csatolom a levélhez az előadás összefoglalóját (ahol is a két utolsó bekezdés számára nagyobb helyet adok, mint ahogy az a valóságban volt). Nem hiszem, hogy bármilyen sokkolót találsz benne. Lyonban, a Sorbonne-on, a *Collège philosophique*-ban és külföldön is mindig nyilvánosan vitattam az állításaidat (a *Collège philosophique*-ban két vagy három éve pedig *A második nem* nézeteit). Igaz, hogy ezúttal a távolság közötted és közöttem sokkal érezhetőbb volt. A hangnemben azonban nem volt különbség. Nem csupán udvarias voltam, ez magától értetődik, de a hallgatók érezhették a barátságot a gondolkodásod iránt, ami megjelent abban – mint később mondták nekem –, ahogy rólad beszéltem. Valóban nagyon figyeltem, hogy nehogyan mondjak, amit a privát beszélgetéseink inspiráltak, és amit nem lehetne a publikált szövegeid alapján magyarázni. Ahhoz, hogy rólad tartsak előadást, nem hiányzott az anyag: a tizedét sem mondtam el annak, amit mondhattam volna a legutóbbi politikai írásaid alapján, és például egyáltalán nem mentem bele a vitába az osztály, a párt stb. fogalmai kapcsán. Arra szorítkoztam, hogy kitegyek egy jelzőkarót. Ha a reakciósnak örömet okoz az ilyen típusú nézeteltérés, akkor két lehetséges attitűd adódik: az egyik az, hogy az ellentétből érvet faragunk a különbség ellenségességgé alakítására; ezt teszed te, és ezáltal hagyod, hogy ők ítéljenek a vitánkról. A másik az, hogy megmutatjuk nekik: ami engem elválaszt tőled, az még nem utal minket két, szemben álló táborba. Ez az, amit javasoltam, és amit te elutasítasz.

Nem értvén egyet veled, mit tehettem? Ha együtt leállítottuk volna a lap politikai irányultságát, akkor barátságtalan – sőt, egyenesen árulás – lenne erről



nyilvánosan vitázni. Te azonban soha nem tanácskoztál velem még a legkisebb politikai döntésedről sem. Előbb mint eldöntött dolgot jelentetted be nekem a tervet, hogy elhagyod Franciaországot, ha elfoglalják (nem felejttem el, hogy felajánlottad nekem is a segítséget, de nem voltál hajlandó vitázni a kérdésről). Egy kis idő múlva pedig véletlenül megtudtam egy beszélgetés során, hogy végül úgy döntöttél, maradsz, bármi történjék is. Igaz, hogy ezeknek a döntéseknek megvolt a teljesen személyes oldala; de ugyanígy történt a TM irányításával is. Az újságokból értesültem az RDR<sup>2</sup> megalakításáról és a folyóirat olvasásakor értesültem az FKP-vel szembeni aktuális álláspontodról. (Ráadásul nevetségessé váltam, amikor azt mondtam és írtam, hogy csak akcióegységet tervezel az FKP-vel bizonyos korlátozott ügyekkel kapcsolatban, majd ezen az alapon hevesen védtelek, hogy azután később éppen tőled tudjam meg egy beszélgetés során, amely meg sem történt volna, ha nem kérlek rá, hogy a közös munka a kommunistákkal túlvezetett ezen a kiindulóponton, és hogy például a publikált műveidet már nem tartod érvényesnek.) Hogyan kapcsolódhattam volna olyan álláspontokhoz, amelyeket ennyire féltékenyen megtartottál magadnak? Ha barátságtalannak tartod, hogy vitattam ezeket, akkor én azt a csendet tartom még inkább barátságtalannak, amelyben meghoztad a döntéseidet. Félretéve az irodalmi tehetséget és jelentőségét, most nem ezekről van szó. Ugyanúgy tekintettel kellett lennünk egymásra, hiszen engem legalább annyira elköteleztek a politikai írásaid, mint téged az enyéme (a lapon kívül senki sem képzelte, hogy ennyire kevésbé vagyok tisztában a fejlődésseddel). Amikor a táborokról kellett beszélni,<sup>3</sup> hoztam egy szöveget és megkértelek, hogy írd alá velem. Soha hasonlót nem csináltál fordítva. Ezzel végül is együtt lehetett élni. Mindez persze azt is jelentette, hogy teljes jogot adsz arra, hogy nyilvánosan vitassalak. Olyannyira, hogy szóban és írásban idézted a *Humanizmus és terror*t a saját értelmezésed szerint, megjegyzéseket tettél, nem minden rosszindulat nélkül, azért, hogy Lefort és az én gondolataimat azonosítsd, és futólag megemlítetted, elég szarkasztikusan („ismerjük a dörgést”, mondtad), azokat a szerencsétleneket, akik a szociális szférát az önmagában való és az önmagáért való között látják, legjobb olvasóim pedig rám ismertek ezekben a sorokban. Hogy ne beszéljek az állításaidról, ahhoz le kellene mondanom arról, hogy egyáltalán véleményem legyen.

És pontosan ezt is mondd: nem szabad, hogy véleményem legyen. Egy „hirtelen átalakulás” révén, amelyet 1950-re datálsz, állítólag visszavonultam a politikától, hogy filozófiát műveljek. Ez ugyanolyan kevésbé vitatható döntés, állítod,

<sup>2</sup> *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*, baloldali párt, amelyet 1948-ban Georges Altman, David Rousset és Jean-Paul Sartre alapított.

<sup>3</sup> Merleau-Ponty arra utal, hogy 1950 januárjában szerkesztőségi előszóban leplezte le a munkatáborok létezését a Szovjetunióban.



mint egy alpinistáé, csak hogy egy ilyen döntésnek, akárcsak az alpinista döntésének, nem lehet politikai értelme, és nem lehet példaszerű sem. Ellentmondás lenne tehát egy politikai álláspontot egy „nem álláspont” nevében vitatni, „két pályán játszani”, vagyis csak abból a célból írhatok politikai cikket, hogy „a lehető leggyorsabban elítélhessem azokat, akik engem elítélhetnének”, mert az olvasók számára teljesen érdektelen személyes ügyekből kifolyólag nem vagyok kibékülve önmagammal...

Amit te „hirtelen átváltozásnak” nevezel, az inkább a figyelmed hirtelen felébredése, amit pedig az én „személyes” döntésemnek, az egy apró repedés abban az „objektív” világban, amelyet már egy bizonyos ideje magadnak konstruálsz. Sohasem ingadoztam azzal kapcsolatban, hogy filozófiát akarok csinálni, és ezt egyszer el is mondtam neked, úgy 1948 körül, amikor azt kérdezted tőlem, miért nem hagyom ott a tanítást. Csináltam a TM-et éveken keresztül, ahogy a háború alatt az ellenállási mozgalom füzetét is, és a tényeket mindig az elmélet felé tereltem... Amikor a szerkesztőségi cikkeket írtam Indokínáról vagy az általános sztrájkáról, az sohasem ment nehézség nélkül, a végleges és egyértelmű fogalmazás lehetetlen volt ezekkel a dolgokkal kapcsolatban; a szövegek ennek megfelelően meglehetősen rövidek lettek, megírtam őket, mert együtt jártak a többi feladattal. És azért nem rakattam ki a nevem a *Les Temps Modernes* címlapjára, mert nem akartam az aktualitások írójává válni, ugyanúgy, ahogy a háború végén nem követtem a tanácsodat, és nem léptem be a CNE<sup>4</sup>-be, és nem írtam a *Lettres françaises*-be, mert nem akartam az ellenállás hivatalos írójává válni.

1950-ben pedig egyáltalán nem mondtam le arról, hogy írjak a politikáról. Mindig is úgy gondoltam, hogy *A világ prózájának* lesz egy második része a katolicizmusról és egy harmadik a forradalomról. 1951 szeptemberében Genfben tartottam egy előadást, amelynek jó része politika volt, a hallgatóság pedig kedvezően reagált.

A koreai háború idején elhatároztam, hogy nem írok az eseményekről azon nyomban. Részben olyan okok miatt, amelyek ennek az időszaknak a természetéből fakadnak, részben olyan okok miatt, amelyek állandóak. Hagyjuk azonban ezeket. Nem döntök. Feszült időszakban az elköteleződés minden eseménnyel kapcsolatban a „rosszhiszeműség” rendszerévé válik... Vannak események, amelyeket meg lehet és meg is kell ítélni azonnal és önmagukban: például a Rosenberg házaspár elítélése és kivégzése. A legtöbb esetben azonban az adott esemény csak egy politika egészen belül becsülhető fel, amely megváltoztatja az értelmét, ezért

<sup>4</sup> Comité nationale des écrivaines (Írók Nemzeti Bizottsága), amelyet 1943-ban titokban alapítottak, és amely a felszabadulás után összeállította azoknak az íróknak a listáját, akik kompromittáltak magukat a megszállás alatt. Aragon vezető szerepet játszott a szervezetben.

hamis és mondvacsinált dolog lenne kiprovokálni az ítéletet egy politika minden egyes pontjáról ahelyett, hogy következményeiben és ellenfeléhez való vonatkozásában néznénk. Ez lehetővé tenné, hogy részleteiben emésszük meg azt, amit egészében nem tudnánk lenyelni, vagy épp azt, hogy a sok kis igaz tény, amely egészében véve a küzdelem logikájához tartozik, visszataszítóvá váljék. Mindketten, én is és te is úgy véltük, hogy ez az antikommunizmus megengedhetetlen ravaszsága, de a kommunizmus politikájának ravaszsága is. Azért nem írtuk alá a stockholmi kiáltványt, mert az atombomba elítélésével, amellyel természetesen egyetlen tisztességes ember sem tud nem egyetérteni, valójában a Szovjetunió számára igyekezett kedvező helyzetet teremteni. Ugyanezért nem foglaltam állást a koreai háborúval vagy a laoszi invázióval kapcsolatban. Ha önmagában vesszük a laoszi inváziót, akkor ugyanannyi rokonszenvet érzünk azok iránt, akik csinálják, mint ellenszenvet azok iránt, aki szembe szállnak vele. A probléma azonban nem itt rejlik. Feszült világpolitikai helyzetben, és még ha nem is képzeljük azt, hogy a Szovjetunió tartja kezében a szálakat, meglehetősen mesterséges úgy tenni, mintha a problémák egyesével jelennének meg, és szétbontani lokális kérdések sorozatára azt, ami történelmileg egység. *Ha akarjuk az együttélést*, nem követelhetjük, hogy a kapitalista világ a „szociális mozgalmak” egyike legyen, hiszen ez valójában katonai megszállást jelent, ha pedig ezt tesszük, akkor nem az együttélést akarjuk, hanem a Szovjetunió győzelmét. Dél-Korea és Laosz megszállása szociális mozgalom is, te azonban azt mondod, hogy ezek *csak* szociális mozgalmak, és hogy *a család a dolgokban van, nem pedig a kommunista politikában*, vagyis már nem a békéért küzdesz, hanem a kommunizmus világméretű győzelméért, lehetőleg persze háború nélkül, és a béke fenntartását már csak a kapitalista világ bizonytalanságára építed... Ezért van tehát az, hogy miközben teljesen az indokínai háború nemzetközivé válása ellen vagyok, nem volt kedvem írni *a laoszi megszállás pillanatában*, és nem voltam dühös, hogy ez a fenyegetés a kommunista politikára nehezedik. Az együttélésnek és a békének is megvannak a maguk követelményei. Azt hiszem, nem tévedek nagyot, és a stockholmi kiáltvány aláírásának elutasításával nem kerültünk az atombombát támogatók táborába, mivel a kommunisták a későbbiekben sokkal kevésbé ravasz szövegeket kínáltak fel nekünk aláírásra, amikor a vietnamiak lemondtak az offenzíváról, az észak-koreaiak elfogadták a fegyverszünetet és végül az enyhülés egész politikája rajzolódott ki. Ha minden esemény kapcsán elköteleződsz, mintha az erkölcsi próbatétel lenne, ha magadévá teszel egy politikát anélkül, hogy észre vennéd vagy elmondanád az olvasóidnak, akkor önként lemondasz a *helyesbítés jogáról*, amelyről egyetlen komoly akció sem mondhat le, különösen nem a kommunista kormányok akciói, amelyek más kormányokhoz képest sokkal inkább képesek megváltoztatni a döntésüket; és végül majd egyedül találod magad olyan álláspontokban,



amelyeket a kommunisták már elhagytak – ami azt jelenti, hogy nem ez volt az egyetlen számukra képviselhető álláspont, és hogy amikor a nem kommunista baloldal nem vállalt kezességet a kommunisták katonai akcióiért, akkor ennek megvolt a szerepe az enyhülés politikájában. Még egyszer: ha te azt mondd, hogy nem kell törődnünk azzal, ahogy az antikommunisták szemében megjelennek az események, és hogy ez a *reakciós játék elfogadása* lenne, akkor gondolatban megszüntetted a kapitalista világot, és nem az együttélésért cselekszel. Ezért javasoltam többször is, hogy az elsietett állásfoglalás helyett inkább átfogó tanulmányokat közöljünk a lapban, vagyis hogy az olvasót inkább a fejénél, mint a szívének céllozzuk meg, ami azzal az előnnyel is jár, hogy sokkal inkább illik hozzánk és a laphoz. Vagyis olyan írói cselekvést gondoltam el, amely abban áll, hogy oda-vissza mozog az esemény és az általános jelleg között, nem pedig abban, hogy úgy száll szembe (képzeletben) minden eseménnyel, mintha az valami döntő, egyedi és visszavonhatatlan lenne.

Ez a módszer sokkal közelebb áll a politikához, mint a descartes-i értelemben vett *folymatos elköteleződés*. És ennyiben sokkal filozófiaibb is, mert az esemény és annak megítélése között ezáltal megújuló távolság kikerülhetővé teszi az eseményben rejlő csapdát és láthatóvá teszi az esemény értelmét. Sohasem volt tehát szükségem arra, hogy elválasszam a filozófiát a világtól, hogy filozófus maradjak – és nem is tettem ezt soha. Nagyon sok elfogultsággal kellett, hogy hallgassad ezt az előadást, amiről beszélsz, ahhoz, hogy úgy értsd, ahogy értetted. Szándékosan beszéltem Szókratészről, mégpedig azért, hogy megmutassam, hogy a filozófus tevékenysége nem könyvek előállításából áll és hogy a filozófus benne van a világban. Támadtam azokat, akik szerint a filozófia kívül van az időn, és ebből olyan kevésbé csináltam *alibit*, hogy más egyebek mellett a következőket olvashatod a szövegben, amelyet elküldök neked: „a filozófiai abszolútum nem létezik sehol, soha sincs máshol, minden eseményben meg kell tehát védeni...” A filozófiáról beszélve egy filozófiai oktatás kezdetén, úgy vélem helyénvaló volt, hogy felsoroltam néhány empirikus példát a „filozófusok” életéből. Közös vonásukat a kétértelműségben láttam, és nem tudom, hogyan tudnál cáfolni ezen a ponton, látva a filozófusok és képmutató komédiájuk történetét. De azt is megpróbáltam elmondani, hogy a kétértelműség a rossz filozófia jellemzője, a jó filozófia egészséges ambiguitást jelent, mivel megállapítja az elvek összhangját, valamint a tények, a többiek és az igazság egybe nem hangzását is, és rendelkezik azzal a türelemmel, ami jól vagy rosszul, de mindezt együtt képes mozgatni. Azt is mondtam, hogy így felfogva mindez idegen lehet a professzionális politikától, de nem az emberektől (a dolgok ironiája: e mondatoknak írása közben a te Vel d’Hivben elhangzott beszédre gondoltam, amelyet Suzou hallott, miközben én anyámmal Mentonban voltam, és amiről azt mesélte, hogy azért érintette meg a közönséget, mert érezni

lehetett benne a politikában szokatlan, veszélyes szabadságot). Erről a filozófiáról nem kell bebizonyítani, hogy lehetséges, mert ez maga az ember mint paradox, megtestesült és társadalmi lény. Ha nem ez lenne a filozófia, akkor nem lenne mit mondani és cselekedni, nem lenne semmilyen érték és minden közömbös lenne. Azt kérdezed, hogy vajon alapvető választás-e ez: sokkal több, mint egy választás, ez az, ami mindent lehetővé tesz, ez magának annak az *emberi életnek* a ténye, amelyre – ahogy mondod – „ítéltettünk”. Nincs itt szó sem a filozófus lényegéről, sem mítoszról, sem önigazoló fantazmáról, nem hiszem, hogy ezek a gondolatok csak hozzám tartoznának, sem azt, hogy olyan idegenek lennének tőled. Hogyha ez az én esetemben *álmodozó jelenlétbe* fordul, ez annak a következménye, hogy némelyek, szembesülve azzal a nehézséggel, hogy mindent együtt kellene mozgatniuk, hajlanak a visszahúzódnásra. Másoknál, ahogy például a te esetemben, a nehézség inkább az afirmáció hirtelen ugrását idézi elő, ezek többnyire előre vetik magukat, és mindent törnek. De nem kételkedem abban, hogy ugyanaz a tövis hajszoja őket, és ahhoz, hogy valaki ebben kételkedjék, el kellene felejtene mindazt, amit írtál, mindazt, ami te vagy, amíg teljesen meg nem változol, vagyis mindazt, ami miatt téged hallgatunk.

Nem fogadom el tehát azt a „tisztá jóságot”, amit rendszerint az állatok és a betegek részére tartogatnak, és ami téged arra készítet, hogy elnézd nekem a filozófia művelését, mint valamiféle időtöltést. A filozófia akkor is egy a világban felvett attitűd, nem pedig a világtól való tartózkodás, ha nem választ a kommunizmus és az antikommunizmus között, vagyis egyáltalán nem a hivatásszerű filozófus ügye, a filozófus ugyanis a könyvein kívül is megnyilvánítja a filozófiáját. Egy délutánt töltöttem avval, hogy kiáltványt írok Auriol számára Duclos letartóztatása és a kommunisták üldözése ügyében. Felajánlották ugyanis, hogy írjak alá egyet, ami azonban egyszerre volt naiv és furfangos és csak a formájában volt manifesztum. Jobbnak láttam tehát, hogy készítsék egy másikat, ami a kormány antikommunista kampánya idején megmutatja, hogyan igyekeznek megkerülni a vitát az európai hadseregről, az észak-atlanti politikáról stb. Mindig is azt mondtam, hogy a CDL (*Comité de Défense des Libertés*) minden szinten legyen nyitva a kommunisták számára. Azt is mondtam, hogy a Bizottságnak semmilyen szervezettel nem kell megtárgyalnia, ha hivatalos képviselőket küld ki. Ha a kommunisták úgy gondolják, hogy ez az ő Bizottságba való bejutásuk lehetetlené tétele, az azért van, mert inkább kompromittálni akarnak, mint együttműködni, és az egységesség csapdapolitikáját folytatják. Szemben azzal, amit állítasz, aláírtam egy petíciót a Rosenberg házaspár érdekében, amit egy államtanácsos készített és amelynek a szövege kitűnő volt – miközben elutasítottam, hogy beszéljek az összejövetelem Vel d'Hivben, amelyet a kommunisták magának a kivégzésnek az éjszakájára szerveztek és amelynek olyan volt a jellege, hogy Eisenhower



éppen a kegyelem ellen hangolta, a vadságáról már nem is beszélve. Kis idővel ezelőtt aláírtam egy petíciót olyan török értelmiségiek érdekében, akiket a török kormány börtönben tart és hamarosan el akar ítélni – egy marokkói francia érdekében, akit a hivatal felmentett Gillaume tábornok utasítására. Egy előadásban, amelyet diákoknak tartottam a CDL felkérésére, lényegében azt mondtam a diákoknak, akik azután köszönetet mondtak egy képviselőik által aláírt üzenetben: védjétek a kommunistákat, de ne legyetek kommunisták. Óriási lépés lenne, ha egy nap a hivatalokban, a vállalatoknál azt látnánk, hogy van az embereknek egy olyan magja, akik abszolút módon eltökéltek megvédeni a szabadságot, a kommunisták érdekében is készek fellépni, de mégsem kommunisták. Ezt az irányvonalat nem könnyű tartani, de ez is egy irányvonal. És ez nem jogosít fel téged arra, hogy azt mondd: „távol tartom magam” az FKP-től, vagy hogy „kitérek a politikai problémák elől, azzal az ürüggyel, hogy megoldhatatlanok”: olyan távolságból szemlélem ezeket a problémákat, amelyből nem szükséges kommunistának vagy antikommunistának lenni, és remélem, hogy ezt a két álláspontot a nemzetközi politika fejlődése egyszer meghaladja majd. A *nem kommunista baloldali* kifejezés, amelyet előszeretettel alkalmazol, aligha jelenthet mást. Te azonban folyamatosan szűkítesz rajta, valahányszor alkalmazod. Ha ahhoz, hogy kiérdemelje valaki a veled való vitatkozás jogát, nem csak a Rosenberg házaspár érdekében és a tavalyi letartóztatások ellen kell fellépnie, hanem Henri Martinért is és a laoszi megszállás miatt is, akkor rajtad kívül nemigen látok mást a *Les Temps Modernes* szerkesztőségében, akivel vitatkozhatnál.

Ezek azok a gondolatok, amelyek mozognak bennem és amelyek révén nem *igazolni*, ahogy te gondolod, hanem *magyarázni* szeretném a viselkedésemet. Nem hízelgek magamnak azzal, hogy nincs *pszichém* (vagy nincsenek gondjaim és érzelmeim). Ám ahogy mértéktartóan megjegyzed, ez nem érdekli a többieket. Ami fontos, az az, hogy megtalálhatjuk az igazat, a szilárdat, az érvényeset mindenki számára azáltal, hogy szigorúan megvizsgáljuk a totális „lélekállapotot”. Márpedig azt állítom, hogy mindaz, amit most írtam neked, megáll a lábán, és ahhoz, hogy ebben ne csak mogorva álmodozást és ürügyet láss, neked is el kell mélyülnöd saját magadban. Az eljárásod, hogy másokat végső soron pszichológiai alapon értelmezz, azt feltételezi, hogy összekevered a gondolataid menetét a dolgok menetével. Azt hiszed, hogy te teljes mértékben a világban vagy, hogy te vagy az egyedüli, akire nem érvényes az egzisztenciális pszichoanalízis és hogy a harag, amelyet nálad láttam, *teljesen egészséges*? Érdemnek állítod be a velem szembeni hallgatásodat. Nem értek veled egyet. Ugyanis ebben a hallgatásban volt néhány elejtett szó, ami jól árulkodott a hangulatodról: például azon a napon, amikor azt mondtad, meglehetősen fagyos hangon, hogy a nyitó előadásom „szórakoztató” volt – vagy amikor ingerlékeny tónusban közölted a Collège kapcsán: „remélem,

egy kicsit felforgatod ezt az egészet” – amikor erőszaktól remegő hangon azt mondtad az önmagáért való és az önmagában való közötti szféra kutatásáról, hogy „ez valami homályos gondolkodás” –, hogy ha ma tanár lennél és ha *A lét és a semmit*, vagy *Az észlelés fenomenológiáját* kellene tanítanod, akkor úgy éreznéd, áruló lettél. Ez elég volt a megfélemlítéshez, de nem elég a megvilágításhoz. Te nem vitatsz engem, te *kifogásolsz* engem. Épp az ellenkezője annak, ahogy én veled szemben tettem. Nem fogok, ahogy mondod, „ilyen kicsiségért” megváltozni. Mindazonáltal meg kell értened, hogy a viselkedésed, kívülről szemlélve, erősen „pszichologikus”, hogy az objektív elveken alapuló cselekvés feltételezése a „szív törvényeinek” legarrogánsabb formája és hogy a szubjektivitásod nagy szerepet játszik abban, hogy ilyen szomorú képet alkotsz rólam 1950 óta.

A koreai háború óta a baloldal ügyét egyre inkább foglyul ejtette a kommunizmus, a nem kommunisták pedig egyre inkább összekeveredtek a reakciókkal, mivel a sztálini „kemény” vonal és Amerika háborús politikája ebbe az irányba terelt mindent. Te és én a kezdetektől fogva másként válaszoltunk erre a helyzetre. Te azt gondoltad, hogy a helyzet olyan, hogy döntení kell, ha nem is kell egy pártot választani, de legalábbis a „kevésbé veszélyes” politikát kell előnyben részesíteni. Számomra katonai téren ezek a politikák egyformának tündek, és azt gondoltam, hogy el kell utasítani a választást közöttük, sőt harcolni kell a helyzet minden katonai kizsákmányolása ellen (például el voltam ragadtatva Dzelépy első cikkétől, amelyet egyedül szereztem be), viszont ki kell használni minden esélyt az enyhülésre. Ez a beállítódás kedvezett volna az elmélet iránti hajlamomnak? Legyen. Nem vagyok angyal. De a te viselkedésed sem volt kevésbé személyes, sem sokkal példászerűbb. Ugyanis nem a politikai világ objektív viszonyai késztettek döntésre, hanem a saját jelenvaló-léted: jelen akartál lenni napról napra az események sodrában, mellettük vagy ellenük, mivel „mindenki felelős mindenki másért”, ez azonban nem azt jelenti, hogy az elmúlt évek *valóságos eseményénél* jelen lettél volna (sőt, számomra világos, hogy egy kicsit mellé mentél), márpedig a „szív”, vagyis a világhoz és a korhoz fűződő viszonyok legszemélyesebb módja az, ami itt közrejátszott. A hallgatásom kétértelmű volt? Azzal, hogy mindegyik ellenségedet nyilvánosan megnevezted, és minden epizód kapcsán elköteleződöttél, sokkal tisztábbnak tűntél, mint én. Ám végső soron nem voltál kevésbé sanda, mint én, mivel (ahogy már mondtam) volt abban valami hamis, hogy minden alkalommal véleményt nyilvánítottál és elköteleződöttél, volt abban valami zavaros, ahogy összemostad a feltétel nélküli pacifizmust (ez volt a kezdeti álláspontod) a feltételes pacifizmussal (ez a kommunisták álláspontja), és ahogy a korlátozott érvényű akcióegység gondolatáról szép lassan átcsúsztál a kommunistákkal való globális egyetértésre. Én nem akartam, hogy bármilyen esemény is megkösse a kezemet, te pedig nem akartál egy kicsit hátra lépni. Nem látom, honnét veszed a jogot,



hogyan hibáztass: azért hibáztat, mert nem vagyok te. És mivel olyan kevésbé vagy tekintettel bármire is, jobb ha tudod, hogy a te attitűdddel szemben is „zavart” lehet érezni: ezt a zavart éreztem, amikor elhatároztad, hogy a megszállás esetén emigrálsz: az emigrálás mellett dönteni, ez azt jelentené, hogy miközben szabadon és önként alátámasztjuk a kommunizmust a cikkeinkben és arra buzdítjuk az olvasókat, hogy meglássák benne az értéket, mindeközben magunkat azért biztosítjuk a kellemetlenségekkel szemben. Az, hogy most nem értünk egyet, nem különbözik ettől: azt állítani, hogy nem vagy kommunista, közben meg vagy győződve arról, hogy ha nincs háború, akkor a népi demokrácia elkerülhetetlenül el fog jönni, és hogy ebben a keretben kell dolgozni – vagyis „megemészteni” a marxizmust, ahogy valamikor áprilisban mondtad –, ez már azt jelenti, hogy a népi demokrácia szellemében élsz és írsz. Mindkét esetben egy megmerevedett és titokban tartott jövő hordozza a jelenbeli attitűdöt, és egyszersmind el is látja az illegalitás jegyével. Aki túlságosan egyértelműnek látja a jövőt, az már nincs a jelenben. Most itt nem hibáztatni akarlak, hanem a te hibáztatásodra válaszolva, úgy érzem, jogom van azt mondani, hogy a beállítódásodban van valami passzív, ahogy egyébként az enyémben is. Könnyedén konstruálsz magadnak egy jövőt, amit belaksz és ami tökéletesen személyes. Én inkább a jelenben élek, és olyan eldöntetlennek és nyitottnak tartom meg a jelent, amilyen az valójában. Ez nem azt jelenti, hogy én más jövőt konstruálok (pedig ezt könnyen meg lehetne tenni, ráadásul Amerika szakítása Európával, vagy a kommunista politika változása Oroszországban és másutt egyre valószínűbb). Ez nem azt jelenti, hogy „forradalmár” lennék, még kevésbé azt, hogy hős. A viszonyom az idővel alapvetően a jelenen keresztül szerveződik, ez minden. Nem gondolom, hogy ezt rád kellene kényszerítenem. Egyszerűen csak azt állítom, hogy ennek is megvan az értéke, és nem hagyom, hogy hibát faragjanak belőle.

Ami az „objektív” világgal és a történelemmel való viszonyt illeti, amit az egyetlen kritériumnak teszel meg, azzal nem is olyan rossz a viszonyom. Nincs sok dicsekedni valóm: nem láttam előre Sztálin halálát, sem a következményeit, és némiképp a véletlennek köszönhető, hogy jelenvaló-létemnek igaza lett. Legalábbis meg kell engedned, hogy nem volt annyira rossz zárójelezni azt a periódust, ami a koreai háborúval kezdődött és mostanában ér véget, és azt is, hogy a te saját jelenvaló-léted ezzel szemben elég rosszul szerepelt. Figyelmetlenné váltál a dolgok egy bizonyos oldala iránt: a *Les Temps Modernes* március óta egyetlen szót sem szólt a Szovjetunió új politikájáról – *A kommunisták és a béke* című cikked a kommunisták problémáját egy határhelyzetben ábrázolja, vagyis egy alternatíva formájában (vagy a Párt úgy, ahogy van, vagy a proletariátus atomizálódása és szétesése), és ahogy az gyakran előfordult sürgős esetekben, állást foglalsz anélkül, hogy a tartalommal is foglalkoznál, anélkül, hogy megvizsgálnád a Párt életét,



ideológiáját és történetét az elmúlt negyven évben. Ez alatt az idő alatt a helyzet enyhült, a Kommunista Párt élete és története pedig folytatódott. Talán közelebb lettél volna a *dolgokhoz*, ha a politikai író valódi funkcióját töltötted volna be, vagyis küzdöttél volna a nehézségekkel, amelyek önmagad mások előtti objektiválásából erednek, és megírtad volna, ahogy akartad, a *Patkány emlékiratait*.

Most már talán látod, mit gondolok a leveled végkövetkeztetéséről. Természetesen soha nem kértelek arra, hogy látatlanban fogadj el tőlem cikket. De látatlanban elutasítani és elhallgattatni valakit, akinek szintén megvannak az olvasói és aki ezzel hozzájárult ahhoz, hogy a lap az legyen, ami, megvonni tőle a szót egy olyan időszakban, amikor átalakul a lap, mert nem ért egyet veled, megakadályozni, hogy feltegye a pontot olyan kérdésekre, amelyeket korábban ugyanítt tárgyalt, ez az, amit én úgy neveznék „indiszkkrét tördőfés”. Sohasem hittem, hogy a lap irányával kapcsolatban „morális előjogaim” lennének, ahogy azt sokszor megfogalmaztad és egy hónappal ezelőtt is mondtad a telefonban. Ezzel szemben természetesen megkövetelem a jogaimat, ha még egyszer szeretnék írni, ha csak azért is, hogy az olvasók részleteiben felmérhessék, túl minden szóbeszédén, a közöttünk lévő különbségeket. Nem kell választ írnod: a cikk lényegében a marxizmusról, a kommunizmusról és a te elemzéseidről fog szólni, de csak annyiban, amennyiben a jelen időszak tanulmányozása megköveteli. Egyszerű lesz megőrizned a lap irányát, és egy kalap alatt, miért is ne, bejelentened, hogy kiraktad a szűrőmet. Ezek olyan felelősségek, amelyeket nem lehet elkerülni. Akár akarod, akár nem, néhány hónapon belül a kezeden lesz ez a cikk és meglátjuk – jól tudván azt, hogy nem adnám oda más lapnak –, vajon az eltussolás embere vagy-e. Semmi sem változott a lapnál, ahogy a tél elején mondtad. Egy dolog azonban biztosan: eddig csak a kollaboránsokat és a bectelen nacionalistákat sújtotta a lap hallgatással.

Ami azt a krónikát illeti, amiről beszéltem neked és amelyet nagyon sokféle témáról képzeltem, az volt a tervem, hogy ezzel maradnék jelen a *Les Temps Modernes*-ben – és hogy egy kis pénzt is keresnék vele. A leveled azt jelenti a számomra, hogy az első motívum számodra értéktelen. Remélem, nem feltételezed, hogy a második viszont elég a számomra ahhoz, hogy elfogadjam még a cenzúrát is.

A barátságotad említet. Hallottam, amikor azt mondtad (Castornak), hogy nem hiszel többé a személyes kapcsolatokban, csakis közös munkakapcsolatok vannak. Hogyan beszélhetsz barátságról, hacsak nem leereszkedésből, akkor, amikor éppen véget vetsz a közös munkának? Amikor ezekre az évekre gondolkodok, sok jótettet látok a részedről – és hidd el, egyetlenegy sem fogok elfelejteni. Ami a barátságot illeti, avval kapcsolatban már nem vagyok ilyen biztos. Számomra azonban te nem redukálódasz arra a viselkedésre, amelyet most látok, és nem kell újabb és újabb „érdemeket” felmutatnod, hogy a barátságomról biztosítsalak.

P.S. 1. Elutazásom előtt Lefort megmutatta cikkének második szövegváltozatát, amit írt. Éppen akkor írtam volna ez ügyben, amikor a leveled érkezett. Ez a válasz azonban olyan, hogy mivel Lefort-tól nem kérhetek javításokat, hiszen meg van sértődve, és szerintem joggal, nem akarok a lapba való berakása mellett kardoskodni, ahogy a Procope-ban tettem. Erről írtam neki, téged pedig értesítelek, hogy minden tiszta legyen. Ezen azonban már túl vagyunk.

Azt hiszem, Lefort fontos szerepet játszott a nézeteltérésünkben. Nem értetted, mekkora szabadságot adok egy egykori tanítványnak, még magammal szemben is – sem azt, hogy kivetítve vele őt oldalt a szövegből és a maradékot elküldve neked valójában megpróbáltam kibékíteni azzal, amivel neked tartozom. Attól tartok, Lefort-ra utalsz, amikor azt írod, hogy „közvetve” kritizáltalak. De nem. Semmi ilyen manőver nem volt.

2. Amikor a leveled előtt a lapnál találkoztam Germaine-nel és a következő számok iránt érdeklődött, azt kellett mondanom neki, hogy a politikai különbségek miatt közös egyetértéssel jobbnak láttuk, ha a következő számokat teljes egészében te állítod össze. És hozzátettem (anélkül, hogy a válaszodat ismertem volna, de gondoltam, hogy a dolog egyértelmű), hogy ez nem változtat semmit a laphoz való viszonyomon, és hogy készítek egy cikket, illetve következő télen írok egy krónikát. Így hagyom a dolgokat. Most már nem az én dolgom tájékoztatni Germaine-t (sem Julliard-t, akihez ezen túl nem megyek a havi illetményért).

3. A fecsegés kezdődik. Anne-Marie Cazalis azt mondja, hogy egy Velencéből datált leveledből tud a „veszekedésünkről” (azt kérdezi az emberektől, hogy melyik „pártra” állnak, és kijelenti, hogy nem mindenben te vagy a vétkes). Nem hiszek el természetesen egy szót sem. De néha olyan információt adsz a többiek háta mögött, ami körülbelül annyit ér, mint ez.

(Az utolsó sorok nagyjából szó szerint.)

### Az előadás összefoglalója<sup>5</sup>

1) A filozófia és a politika viszonyának „klasszikus felfogása”. A filozófia mint az egyetemes birtoklása magában foglalja a politikát.

2) Hegel. A filozófia valójában csak totalizálja a világ mozgását és önmegértését. Valójában ez a mozgás dönt arról, hogy valamely világállapot a „valóság érettségét” jelenti-e és hogy mindaz, ami majd ezután jön, csak „mozdulatlan történelem”.

A történelem tulajdonképpen itt a filozófia álcája, Hegel alattomos módon

<sup>5</sup> Ezt a szöveget, amelyben összefoglalja a Sartre által kritizált/felhánytorgatott előadását, Merleau-Ponty az 1953. július 8-i leveléhez csatolta.



megmarad klasszikusnak, és nem kérdez rá a totalizálás filozófiai hatalmára – Engels a *Feuerbach*-ban megmutatja, hogy a tökéletes állam eszméje megszünteti a dialektika forradalmi mozgását. Ettől mentesülve a filozófia Hegel után megvilágított tapasztalattá válik: a filozófia Marxnál „a proletariátus feje”, a filozófus „az egzisztencia kísérleti nyula” (Kierkegaard).

3) Marx. Hogy megfiatalítsa a filozófiát, Hegel a világot befejezettnek és dekadensnek mutatja. Marx úgy veszi a világot, mintha most kezdődne, és megfosztja a filozófiát a végső instancia szerepétől. – De a filozófia csak annyiban rendelődik alá a történelemnek, amennyiben szeretne attól elszakadni. Mint gyakorlati-kritikai tevékenység, oda-vissza mozgás a tény és az értelem között a történelemben él, sőt „megvalósítja magát” a történelemben. Egy új istennő várása az Epikurosztól és Démokritosztól írott *Disszertációban*. Igazat kell szolgáltatni a szenvedélyeknek, és el kell látni az igazságokat szenvedéllyel (Brumaire XVIII). Amikor végre túljutunk azon a koron, amelyet a „döntés hiánya” határozott meg, a racionalitás újjászületik, helyesebben megszületik.

A valóságos és a racionális összekapcsolását a proletariátus létezése valósítja meg, ami valójában a kapitalizmus hatása, ugyanakkor a természettel és az emberekkel való viszony felfordulásának kezdete, a probléma és a megoldás egyszerre. A forradalom a küszöbön áll, a jövő a jelenben, a már meghozott döntés, a „kommunizmus kísértete” (*Kiáltvány*) bejárja Európát. A proletariátus léte, a hatalom proletariátus általi megszerzése és az osztályok megszűnése a jövőben egy ugyanazon eseménynormát jelentik, ami a filozófia megvalósulása és a politika szabályozója. Ebben az értelemben létezik marxista klasszicizmus: „lerombolni” azért, hogy „megvalósítsuk” (a filozófiát).

4) Ma

Jellemzők:

A forradalom eszméjének válsága.

A liberalizmus gyorsuló dekadenciája.

a) a forradalom eszméjének válsága – az érvényes kompromisszum kritériuma már nem a proletariátus „öntudatának” növekedése (Lenin), hanem „érdekeinek” megőrzése (Hervé) – érdekek, amelyekkel kapcsolatban tévedhetünk is. Európában (de nem Ázsiában) 1945 óta a forradalmakat tulajdonképpen „felülről” csinálják. A forradalmi erőszak úgy jelenik meg, mint egy szilárd rend védelme (az ellenzőket közönséges bűnözőkként ítélik el). Vajon lehetséges-e ilyen körülmények között az emancipáció tudata, és a hatalmat vajon megszerezte-e objektíve a proletariátus? A rezsim vajon a proletariátusból, vagy a proletariátusért van? És az utóbbi esetben nincs-e vajon távolság a hatalom és a proletariátus között, amely utóbbi még mindig a történelem tárgya? Nincs már többletérték, és egy homogén társadalom felé haladunk? A politika szabályozója vajon funkcionál? Vajon a megvalósításért



romboljuk le a filozófiai egyetemességet? Vajon a több igazság miatt haladjuk meg az öntudatot?

Szimptómák: a titok általánossá válása, átmenet a földalattiból a kritikus felé, a forradalmi cselekedettől a terrorista cselekedet felé, a professzionális forradalmártól a kalandor felé, legalábbis azoknak a típusoknak az alapján, akik szimpatizáltak a kommunistákkal, mint Malraux (Borogyin). Kultúrpolitika: Engels, Lenin és Lukács művészetre és irodalomra vonatkozó klasszikus szövegeinek összehasonlítása, akik ezekben sajátos kifejezési erőt ismernek fel, ami azonban különbözik a közvetlen harcban való alkalmazás értékétől, továbbá az olyan koncepciók, mint Zsdanové.

Mindez kétségessé teszi, hogy ezek az új társadalmak vajon maguknak tulajdoníthatják-e azt a „történelmi küldetést”, hogy „megvalósítsák” a filozófiát.

b) a liberalizmus fokozódó hanyatlása. Egyre bizonyosabb, hogy az öntudat politikája csalás: a szabadságbálvány kritikája, annak a „szabad világnak” a tisztessége, amelyet végül is a szabadság barátainak tartanak fenn és amely így a háború emblémájává válik.

Mindig szolidaritás van politika és filozófia között, de a rosszban, nem a jóban: képtelenek együtt élni, sőt szenvednek együtt. Az öntudat tapasztalat akar lenni, a dolgok azonban nem felelnek meg ennek a követelménynek.

#### 5) Sartre álláspontja

Ezt a helyzetet az elköteleződés fogalma fejezi ki filozófiailag: azonosítja a szabadságot és a cselekvést, és azt a körkörösséget állítja, amelyben a távollét jelenlét (szabadok vagyunk, hogy elköteleződjünk) és a jelenlét távollét (elköteleződünk, hogy szabadok legyünk). A Marx által keresett közvetítés híján ez a belső és a külső közvetítetlensége. Ha nem sikerül végrehajtania az egyik átmenetét a másikba, akkor végül vagy az extrém szubjektívizmusba, vagy az extrém objektivizmusba torkollhat.

Kezdetben az elköteleződés relatíve optimista felfogása: nem a létező politikák között kell választani, hanem egy másik „totális” koncepciót kell kidolgozni (a TM megalapítása, később az RDR létrehozása). Abban a mértékben, ahogy feszültebbé válik a helyzet és ahogy a politikai realitás elszakad azokról az erőfeszítésektől, amelyeket a rendezésért és irányának megváltoztatásáért tettünk, az elköteleződés fogalma, ha nem is fogadja el véglegesen az antitézist (kommunizmus-antikommunizmus), legalábbis egyértelművé teszi a preferenciát. Részleges választ ad, vagyis visszatartja ennek a válasznak a motívumait („olyan okokból kifolyólag, amelyek az enyémek és nem az övék”).

Ennek az álláspontnak a nehézsége: ha az okok különbözőek, akkor a választásunk is eltérő lesz. Sartre motívumai: a béke és a proletariátus sorsa – a kom-

munisták motívumai: béke bizonyos feltételek mellett és a proletariátus hatalma a párt diktatúrájának értelmében. Vagyis: vagy a közöttük lévő megegyezés félreértés, vagy a mai kommunizmus sokkal közelebb áll az elköteleződés filozófiájához, mint a marxista történelemfilozófiához (figyelemre méltó tény, hogy a nem marxista Sartre közelebb áll a kommunistákhoz, mint sokan, akik marxistának mondják magukat). Sartre talán azt mondja, amit a kommunisták mondanának, ha végiggondolnák az akcióikat. De akkor miért nem ezt mondják és miért mindig a proletár történelemfilozófiára hivatkoznak? Ez az ideológia talán azért szükséges a számukra, hogy az aktuális hierarchia tűnjék az osztály nélküli társadalom premisszájának. Sartre mindenekelőtt úgy látja a kommunizmust, mint a polgári társadalom ellenzékét, és azt próbálja megmutatni, hogy e nélkül az ellenzék nélkül a proletariátusnak nem volna más védelmezője. A hatalmon lévő kommunizmus azonban más dolog és más kérdéseket vet fel. Amíg a kommunizmus ezen nem gondolkodik el, és olyan filozófiához folyamodik, amely rosszul fejezi ki, a helyzet zavaros marad.

Ugyanez a paradoxon a kultúrpolitikában: az elkötelezett irodalom koncepciója sokkal szorosabban köti egymáshoz az irodalmat és a cselekedetet, mint a marxista klasszikusok, Engels vagy Lukács. Utóbbiak az osztálytársadalom írója iránt olyan tisztelettel viseltetnek, amelyben megvetés is van: Balzac reakciós, de éppen ezek a reakciós szenvedélyek késztetik arra, hogy kíméletlenül lássa és fesse le a XIX. század új embereit. Sartre nem akar sem ebből a tiszteletből, sem ebből a megvetésből: nem akarja, hogy az író, amennyiben ember, elmeneküljön mint író. Az irodalmat és a politikai akciót egynek veszi a számára létező egyetlen szinten, az esemény szintjén, mivel egyugyanazon vállalkozáshoz, ugyanahhoz a korhoz tartoznak. Valójában a kommunista kultúrpolitika „egzisztencialistább”, mint Lukács teoretikus írásai. Van-e vajon valamilyen kapcsolat önkéntelen és öntudatlan „egzisztencializmusuk” és Sartre tudatos egzisztencializmusa között?

Következtetés: Véleményem szerint az elköteleződés nem mehet el odáig, hogy akár csak ideiglenesen is elfogadja a mai politika által felkínált dilemmákat. Ez nem azt jelenti, hogy nincs elköteleződés, hanem azt, hogy nem hatolhat az események talajáig, ahol a két szemben álló tábor a valóság. Ez csak akkor lenne az elköteleződés bukása, ha egyik oldalon lennének a szubjektumok, a másik oldalon pedig a diplomáciai vagy katonai események mezeje, és ha ennek következtében annak elutasítása, hogy minden egyes eseményre ígert vagy nemet mondjunk, csak a szubjektivitásnak vagy a dolgoktól elválasztott filozófiának hagyna helyet. Valójában azonban nem két rendben élünk, a tudat és a dolog-esemény rendjében. Nincsen elkülönülő filozófia, másrészt az események szintje olyan határ, amelyet csak az államfő vagy a pártok érnek el bizonyos döntő pillanatokban. A cseleke-



detek legnagyobb része az események és a tiszta gondolatok köztes terében zajlik, sem nem a dolgokban, sem nem a lelkekben, hanem a szimbolikus cselekedetek sűrű rétegében, amelyeket kevésbé a hatásosságuk, sokkal inkább az értelmük jellemez. Ehhez a zónához tartoznak a könyvek, a konferenciák, a találkozók. És ugyanez vonatkozik arra, amikor a kritikai fegyvert működtetjük, a politikai tudat eszközeit, még ha nem is hasznosak az adott pillanatban és nem is osztják meg az ellenfelet, akivel küzdünk. Sartre politikai akciója maga is a „leleplezés tette” marad, annyit ér és arra jó, amire a könyvei, ezek a nagyon is jó könyvek, amelyek attól jók, hogy gondolkodnivalót adnak. Utolérhetetlen módon mutatják meg a filozófia és a politika viszonyának válságát, ami egyszerre a filozófia válsága és a politika válsága.

1953. július 29.

Kedves Merleau!

A leveled megköveteli, hogy pontról pontra válaszoljak. Ám jobb lenne szerintem, ha ezt előszóban tenném. Ez a kölcsönös írásbeli kritika azzal az előnnyel járt számomra, hogy – ahogy mondják – „felfakadt a kelés”, legalábbis elkezdett ürülni. Le kellett írunk bizonyos dolgokat mindkét részről, hogy átgondoltabb formát öltsenek. Hosszú távon azonban az előnyök hátrányra válnak, mivel leírva mindig egyre keményebbé válik az, amit gondolunk. Egészen biztosan nem állt szándékomban vádiratot készíteni, és azt hiszem, te sem így gondoltad. Ha találkozunk, maga a tény, hogy látjuk és halljuk egymást elég lesz arra, hogy elsimítsa az éleket és enyhítse a kölcsönös „vádak” keménységét. 18-án reggel érkezem, és ha még aznap üzensz vagy telefonálsz, rendelkezésedre állok bármelyik délután.

Egyetlen dolog van, amit mondanék, mivel ez előkészíti a találkozásunkat: istenre kérlek, hogy a hangsúlyomat és az arckifejezésem ne úgy értelmezd, ahogy tetted, vagyis rosszindulattal és szenvedélyesen. Nem tudom, a hangom „fagyos” volt-e, amikor a Collège de France-on tartott előadásodról beszéltem, de azt tudom, hogy nagyra értékeltem és teljes szimpátiával viseltettem iránta (Michelle megmondhatja). Ha bizonyos fenntartások megjelentek, csakis a rövidített nyomtatott változat elolvasása után (amelyet elküldtél) és a vitánk fényében. Ez egyáltalán nem az előadást mint olyat érintette, hanem azt, ami az előadáson keresztül is áttűnt a jelenlegi felfogásodból. Ha fagyosnak tüntem, az csak azért lehetett, mert mindig is volt bennem bizonyos féltékenység a gratulációkat illetően. Nem tudok gratulálni, és ennek tudatában vagyok. Ez nyilván egy személyiségjegy, de semmi köze ahhoz, amit ebből kihoztál. Amikor pedig azt mondtam, hogy az a benyomásom, áruló lennék, ha *A lét és a semmit* tanítanám, az mindössze azt



jelentette, hogy egy olyan gondolat előadása ma, vagyis tíz évvel később – egy szakadatlanul változó helyzetben, amelyet mindketten átéltünk és átgondoltunk nap mint nap –, amely akkoriban a klasszikus és *nem marxista* filozófiára való reflexióból született, számomra úgy tűnne, hogy hátrafelé terelem a diákokat és egy olyan korba küldöm vissza őket, ahol még lehetett a marxizmusra való utalás nélkül gondolkodni (legalábbis úgy hittük, lehet), miközben *ma* az a filozófus feladata, hogy szembesüljön Marxszal (ugyanúgy, ahogy a múlt század közepén az volt a feladata, hogy szembesüljön Hegellel).

Akkor ez most azt jelenti, hogy megtagadom *A lét és a semmit*? Egy pillanatig sem. Vagy ifjúkori műnek tekintem? Egyáltalán nem. *A lét és a semmi* minden állítása ugyanolyan igaznak tűnik, mint 1943-ban. Mindössze azt mondom, hogy 1943-ban e tézisek előtt még egy teljesen nyitott jövő állt. Megismételni őket ma anélkül, hogy hozzájuk *adnánk* azt a jövőt, amit magukban foglaltak, az egyszerre jelentené a mai gondolkodásom és az akkori gondolataim elárulását. Vagyis: *ma* az a feladatom, hogy egy könyvet írjak a Morál (és a politika) történetéről, és hogy úgy affirmáljam, utólag, egészen a részletekig *A lét és a semmit*, hogy közben nem árulom el. Láthatod, hogy ez elég messze van valamiféle szenvedélyes elsodorástól. Jelenleg mit fejezne ki az arkifejezésem, ha beszélnék? Nem tudom, de valaki, aki jobban ismer nálad, minden bizonnyal „meggyőződésesnek” találna, ám biztosan nem szenvedélyesnek (legalábbis abban az értelemben, ahogy te érted). Michelle történetesen ott volt, amikor beszéltem veled a Collège de France-ról „mindezt meg fogod változtatni stb...” Megkérdeztem tőle, vajon ingerült voltam-e, és teljesen el volt képedve a kérdéstől. Ő ugyanis jól tudja hogy ez egy *jelentőség nélküli* mondat volt. Utálok a botrányt és a professzorok merész kis kezdeményezéseit a modernizálásra, és egészen biztosan nem szeretném megváltoztatni a Collège de France-ot, ha ott lennék. Ezek olyan dolgok, amiket nevetve mondunk és egy perc gondolkodást sem érdemelnek. És azt is gondolom, hogy teljesen igazad volt, amikor beléptél, és a helyedben én is ezt tettem volna: akkor tehát miért lettem volna ingerült? („A helyedben én is ezt tettem volna” nem azt jelenti: ha én te lennék – hanem például ha nem írnék darabokat és nem keresnék eleget a színházzal, hogy elhagyjam az oktatást. Illetve ha ez egyáltalán lehetséges lett volna számomra.) És abszolút nem igaz, hogy valaha is hibáztattalak. Figyeld meg ezzel szemben a „veszekedésünk” alakulását: ki az, aki először lett nyugtalan? Ki az, aki először vitatkozott? Ki az, aki kritizált? Te. Én védekeztem, és csak az előadásod után tettem a magam részéről néhány megjegyzést az attitűddőddel kapcsolatban. Egyébként azt vetetted a szememre, hogy magától értetődőnek veszem, hogy mindig és minden ponton egyetértesz velem. Most meg azt vetted a szememre, hogy az időmet avval töltöm, hogy hibáztatlak. Tudom, hogy ez a két

állítás nem teljesen összeegyeztethetetlen, de mégis finomítani kellene őket, hogy együtt is tarthatók legyenek.

Mindezt nem azért mondom, hogy ne értelmezz engem, hanem azért, hogy ezt elővigyázatosan tedd és ne a *priori* elvek alapján. Adok egy kulcsot a következő beszélgetésünkhöz: nagyon sajnálom az egyet nem értésünket, és a lehető legbékélyesebb hangulatban leszek. Vagyis kérek, hogy ne láss bennem se haragot, se követelőzést. Ha, amiként mondd, „háromszor is” beszéltem az előadásodról, hidd el, nem azért, mert sértődött vagyok miatta. Meg vagyok győződve arról, hogy barátságosan beszélteél rólam. De a következőkről van szó: objektíve azt mondják: „Merleau-Ponty bizonyára nagyon súlyosnak tartja Sartre hozzáállását, ha egészen odáig megy, hogy nyilvánosan nem vállal közösséget a munkatársával és barátjával”. Kik? Azt mondd: a reakciók. De nem, ráadásul egyáltalán nem gondolom, hogy ők lennének a mi bíránk. Viszont belevágtam egy vállalkozásba: akár igazam van, akár nem, mindenestre arra törekszem lehetőségeimhez képest minden erőmmel, hogy az értelmiségiek a kommunistákkal szövetséges baloldalt alakítsanak ki. A te attitűdöd, amit a jobboldal kihasznál, úgy hat ezekre az értelmiségiekre, hogy fékezőerőnek látják. Mondanom sem kell, hogy természetesen nem számít, mit írnak az *Express*ben, ami számít, az az, hogy *ellenem lépsz fel*. És a hangnem barátságosságának ehhez semmi köze. Ha igen, akkor súlyosbít: „Ezek szerint súlyosnak ítéli a helyzetet. Tekintve elővigyázatosságát és barátságát Sartre iránt. Mégis úgy gondolja, hogy ezt meg *kellett* mondania stb...” Ami az összezördülésünkről szóló pletykákat illeti, hidd el, *semmi közöm hozzájuk*. Nem írtam és nem beszéltem erről senkinek, három vagy négy ember kivételével, akik, ahogy mondani szoktam, „családtagok” (Bost, Castor, Michelle).

Mindez nem érinti a kérdés lényegét, mindössze az érzéseimet. Azért szeretnék veled találkozni, hogy megmentsek a barátságunkat, nem pedig azért, hogy pontot tegyünk a végére, szeretném, ha ezt tudnád. Figyelj: még egy értelmezés. Nem azt mondtam Castornak, hogy nem hiszek a személyes viszonyokban. Azt mondtam, hogy a személyes kapcsolatoknak csak akkor van konkrét értelmük, ha közös vállalkozásokra épülnek. Ezzel el akartam ítélni bizonyos viszonyokat (pont az ellenkezőit annak, ami hozzád fűz), amelyeket bizonyos emberekkel tartok fenn: amikor együtt vacsorázunk, és társalgunk egy asztal körül, azon egyedüli kapcsolat alapján, hogy „baloldali értelmiségiek” vagyunk. Ennek elítélése azonban nem azt jelenti, hogy az emberek közötti egyetlen viszony a munka. A vállalkozásokon *keresztül* születnek a kapcsolatok (bizalom, rokonszenv, intimitás, a jellemek kapcsolata, és a társalgás is mindenféle dolgokról, a vacsorák, az utazások stb.). Mindez vajon nem annyira magától értetődő, hogy beszélni sem érdemes róla? Ebből lehetne arra következtetni, hogy egy imperialista vagyok, egy feudális úr, akinek elég száraz a szíve ahhoz, hogy csak annak a munkának a



függvényében érdeklődék az emberek iránt, amit azok neki és az ő hasznára végeznek? Hagyjuk ezt: mindenesetre a barátod vagyok és az is akarok maradni. Azt hiszem, el fogod ismerni, hogy te magad vagy „szenvédélyes”, amikor azt írod, hogy kivettem a szűröd a lapból, miközben te hagytad el a vezetést, mégpedig az *én ellenemre*, amikor Saint-Tropez-ből hazatértem.

Remélem, hamarosan látjuk egymást (de ismerve az olasz postát, lehet, hogy csak megérkezésem után kapod meg ezt a levelet). Sok üdvözlét.

J.-P. Sartre

Ami a huszonötezer frankot illeti, nem értem, miért nem veszed fel, hacsak nem valami különös hangulat miatt. Tettél egy ajánlatot: „íme az eszköz, amit azért javaslok, hogy megkeressem ezt a pénzt és maradjak a lapnál”. Azt válaszoltam: nem, szerintem nem ez a jó megoldás. Ami azt jelenti: keressünk egy másikat. Ez minden.

(Fordította és bevezette: Ullmann Tamás)



## Sartre és Merleau-Ponty szakítása

Sartre és Merleau-Ponty szakítása hagyományosan a filozófus mindennapi szerepvállalásának problémája kapcsán kerül előtérbe. A kérdés azonban nemcsak politikai, hanem filozófiai elkötelezettségből, vagy éppen a két szempont kölcsönhatásából is eredhet. Nem kívánom eldönteni, hogy e kettő közül melyik szempontot érvényesítsük, azonban szeretném felhívni a figyelmet néhány kritikus helyre, melyek számos értelmezési lehetőséget kínálnak, valamint azokra a paszszusokra, melyekben a két szerző vitájuk margóján a szempontjaik különbözőségéről beszél.

Bernhard Waldenfels a két gondolkodó vitájáról szólva joggal emeli ki Merleau-Pontynak azt a gondolatát,<sup>1</sup> hogy a Sartre-ral való konfliktusban a legmélyrehatóbb különbség a *cogitatio* fogásban keresendő, valamint abban, hogy Sartre-nál az ego transzcendenciája és a tiszta tudat képződményei elvezetnek egy tiszta cselekvésemlélethez, mely független a tudat, azaz az egóban működő szellem dialektikájától. Véleményem szerint ebben ragadható meg kettejük filozófiai ellentétének gyökere. De hogyan lehet radikális filozófiai következtetésekbe sűríteni egy talán ennél sokkal bonyolultabb vitát? Egyáltalán Merleau-Ponty értelmezésében megérthetjük-e Sartre álláspontját? A vita, valamint a közéleti és elméleti szakítás ennél sokkal bonyolultabb képet mutat. Először az események rövid áttekintését

\* A alábbi szöveg először a Magyar Fenomenológia Egyesület Szavak című Sartre-émlékkonferenciáján, a filozófus-elméletíró születésének százéves évfordulóján hangzott el előadás formájában 2005. december 9-én. A *Pro Philosophia* Füzetek 2006/2-es száma válogatást közölt a konferencia anyagaiból, amelyek között jelen írás is megjelent. Az itt olvasható szöveg az ott publikáltak másodközlése és csak a legszükségesebb helyeken javítottam, illetve egészítettem ki, főleg a témában azóta napvilágot látott vagy általam azóta felfedezett szakirodalmi tételek hangsúlyozása érdekében. Az írás a *Pro Philosophia* Füzetek szerkesztőségének szíves hozzájárulásával jelenik meg újra.

<sup>1</sup> Vö. B. Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1998, 184., valamint M. Merleau-Ponty: *Les aventures de la dialectique*. Gallimard, Paris, 1955, 160., ill. 142. (a továbbiakban: AD). A két filozófus filozófiai és politikai nézetkülönbségeinek szisztematikus okairól és történeti háttéréről lásd: C. Lefort: *Sur une colonne absente*. Écrits autour de Merleau-Ponty. Gallimard, Paris 1978, illetve a releváns részek angol nyelvű kivonatához még: C. Lefort: „Thinking Politics”, in: T. Carman – M. B. N. Hansen (szerk.): *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge UP, 2005, 352–379.; J. B. Stewart (szerk.): *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Northwestern UP, Evanston, 1998, amely a két gondolkodó alább elemzett levelezésének angol fordítását is közli. Tanulmányunk központi problémájáról magyarul lásd még: Bene A.: „Merleau-Ponty a Sartre-hamisító?”, in: *Többség*, 2009/2, 18–38.

szeretném nyújtani, majd pedig rátérnék arra, hogy a két filozófus hogyan fogalmazza meg sarkított álláspontját. Végül pedig kifejtem, hogy ennek milyen lehetséges filozófiai párhuzamai, illetve megoldásai találhatók kettejük érettebb, ha úgy tetszik, kései írásaiban.

\*

Az említett visszavonhatatlan eltávolodás akkor következik be, amikor Sartre 1953-as római útja során megírt, *A kommunisták és a béke*<sup>2</sup> című írását úgy közli a Merleau-Pontyval közösen alapított és igazgatott *Les Temps Modernes*-ben, hogy társát megkerüli a szerkesztői döntésben. Claude Lefort, a lap munkatársa, Merleau-Ponty tulajdonképpeni segédje, egyébként tanítványa és írásainak gondozója, felszólítja Sartre-ot a kommunista akciópolitika védelmében mondottak visszavonására. Sartre ezt megtagadja, majd visszautasítja Merleau-Ponty válaszirásának közzétételét is. Merleau-Ponty azonnal lemond szerkesztői feladatairól, és elhagyja az általa alapított militáns értelmiségi folyóiratot. Már 1952-ben elfogadta a *Collège de France* filozófiai tanszékét, melynek elfoglalására többször felkérték, most azonban végleg az akadémiai pálya mellett dönt. A Sartre-ral való vita több kifejezést is nyert. Még ebben az évben nyilvános előadást tart Sartre-ról és a politikai *elköteleződés*ről, amelynek híre és rezüméje az *Express*<sup>3</sup> (Merleau-Pontyt az események után megszólaltató lapot) olvasó Sartre-hoz jutva levélírára készíti őt. A Rómában kelt levél Sartre radikális álláspontjának több bizonyítékát tartalmazza.

Egyrészt a klasszikus leninista állásfoglalás szerint kifejti: „Mert te nem vagy filozófus, Merleau, ahogy én sem és Jaspers sem (és az összes többiek sem). Valaki akkor lesz »filozófus«, amikor meghalt és az utókor néhány könyvre redukálja.”<sup>4</sup> A filozófia nevében való állásfoglalás az író ember – legalábbis Sartre ezt a szót használja – *pszichológiáját*<sup>5</sup> vonja be az értékek és az elvek mint cselekvések reakcióköteles terepére. A filozófus kolerikussága azt eredményezi, hogy egy idő után önző lesz, és csak a maga választásával törődik, nem cselekszik, csupán impressziókat közöl. Ennek nyomán *attitűdje*<sup>6</sup> (érdemes figyelni, hogy Sartre megmarad ennek az emotív szókészletnek a használatában) „sem nem példaszerű, sem nem védhető”<sup>7</sup>. Az igazi és célba találó kritika nem jöhet egy ilyen akcióel-

<sup>2</sup> „Les Communistes et la Paix”, in: *Les Temps Modernes* 1954, valamint J.-P. Sartre: *Situations VI. Problèmes du Marxisme*. Gallimard, Paris, 1964.

<sup>3</sup> *L'Express*, 1953. június 6.

<sup>4</sup> Lásd jelen kötet 12. o.

<sup>5</sup> Jelen kötet 13. o.

<sup>6</sup> Jelen kötet 13. o.

<sup>7</sup> Jelen kötet 13. o.



utasító pszichikum felől, mely bezárkózik saját magába: „Egy jobboldali kritizálhatja az indokínai háborúhoz való viszonyomat, egy szocialista kritizálhatja a kommunista pártról alkotott véleményemet. De senkinek sincs joga ehhez a fenomenológiai *epokhé* nevében.”<sup>8</sup>

Sartre mondatai részben összefüggenek azzal a problémával, mely a filozófus elméleti állásfoglalásainak pszichológiai gyökerére vonatkozik. Azonban éppen Sartre egy korábbi sarkalatos nézete, vagyis a fenomenológiai *epokhé* egy bizonyos szorongásra való visszavezetése, és ezáltal egzisztenciális motivációkkal való alátámasztása nem illeszthető ide semmiképpen. Hiszen az sokkal komplexebb leírásban ragadható csak meg. A fenomenológiai redukció mint szorongás azonban éppen azért, mert ránk erőszakolja magát, kétarcú: „egyrészt transzcendentális eredetű tiszta esemény és hétköznapi életünk tiszta balesete”.<sup>9</sup> Itt semmiképpen sem csupán egy bármikor leküzdhető önzésről van szó, hanem intellektuális magunkba fordulásról. Az összefüggés sokkal komolyabbnak tűnik. Főleg azért, mert Sartre ezek után konkrét kifogásokat hoz fel Merleau-Pontyval szemben: azt, hogy nem állt ki sem Henri Martinért, sem a kommunistáknak a gaulleisták általi letartóztatása ellen. Vagy hogy minden konkrét beavatkozása inkább csak *hangzatos*, mint *hatásos*. Mintha Sartre csak egy cselekvés hatásfoka szerint akarná megítélni az intellektuális választás problémáját. Ezzel kétségtelenül ő maga is redukálja a probléma körét, nem tűri meg, hogy a filozófia egyáltalán felmerüljön, mint a beavatkozás akár finom instanciája. Úgyszólván: egy erős hang által hallgattatja azt el.

Merleau-Ponty válasza nem kevésbé szenvedélyes. Arról beszél, hogy Sartre (egyébként nyilvánvalóan) visszavon bizonyos elveket saját érvelése menetében, vagy hogy úgy húzódik vissza általa egykor képviselt filozófiai álláspontokról, mint a számbőr. A levél végéhez csatolt és a kérdéses előadás anyagát tartalmazó szöveg azonban sokkal érthetőbbé teszi a sartre-i kifogásokat, pontosabban azt, hogy azok első fokon mire vonatkoznak.

Az előadás szellemisége filozófiatörténeti-szisztematikus vizsgálatokat hoz magával. Ezek legsúlyosabb állítása pedig az, hogy: „Valójában nem két rendben élünk, a tudat és a dolog-esemény rendjében. Nincsen elkülönülő filozófia, másrészt az események szintje olyan határ, amelyet csak az államfő vagy a pártok érnek el bizonyos döntő pillanatokban. A cselekedetek legnagyobb része az események és a tiszta gondolatok köztes terében zajlik, sem nem a dolgokban, sem nem a lelkekben, hanem a szimbolikus cselekedetek sűrű rétegében, amelyeket kevésbé a

<sup>8</sup> Jelen kötetben 13. o.

<sup>9</sup> J.-P. Sartre: *Az ego transzcendenciája*. Latin Betűk, Debrecen, 1996, 75.



hatásosságuk, sokkal inkább az értelmük jellemez.”<sup>10</sup> A Sartre részéről jövő kifogás ennek kapcsán már érthető lehet. Ha a filozófiát hagyjuk beavatkozni, elmúlhat az események pillanatnyi hatásossága, a beavatkozás pedig elsikkad egy értelmezés közegében. Az akció lényege, hogy szabadjára kell engedni. Nincs hozzá kritikai út. Azonban az már kérdéses, hogy Sartre szerint miért lenne ez a kritikai út valamilyen emotív gesztus a filozófus részéről? Az előadás záró sorai ismét újabb szempontokat nyújtanak.

A szimbolikus cselekvések zónájába, a dolgok és a tudatok köztesébe tartoznak Merleau-Ponty szerint „a könyvek, az előadások, de a találkozók is”. Azonban az utolsó mondat ezt mondja: „Sartre politikai cselekedete egy leleplező aktus marad, annyit ér és arra jó, amire a könyvei, ezek a nagyon is jó könyvek, amelyek attól jók, hogy gondolkodni valót adnak”.<sup>11</sup> Ezek a könyvek, előadások és meetingek tehát nem úgy tartoznak bele a világ mindennapi folyásába, mintha közvetítenének a két szféra között, melyeknek elválasztását Merleau-Ponty Sartre fejére olvassa. Hanem a világ egyenesen ilyen szimbolikus javakból épül fel, és ezeken keresztül juthatunk el valamiféle értelem megragadásához, mely, egy ugyanebben a korszakban közölt írása szerint „nem a nyelv kezdeténél van, mint valamiféle aranykor, hanem saját erőfeszítéseink végén”<sup>12</sup>. A megnyilvánulás konkrétsága ennek nyomán nem más, mint a folyamat része, nem annak kitüntetett pillanata, legyen az akár egy fontos szakszervezeti akció, avagy egy gyanított koncepciók per elleni tiltakozás. Sartre-ot éppen ez háborítja fel, hogy Merleau-Ponty nyilvánvalóan a magáéba foglalja az ő álláspontját is. Nem tudja elviselni, hogy ő is ennek a számára tág koncepciónak a része legyen. Ez részben azt is megmagyarázza, hogy mondanivalóját valamilyen pszichológiai érveléssel, illetve szóhasználatlaltal igyekszik átadni vitapartnerének. Attitűdjét nem tudja elfogadni, hiszen miért fogadna el egy egyszerű gondolkodói attitűdöt, egy húsba vágó cselekedettel szemben. Ezt a kifogását azonban nem vallja be, csupán utal rá, mégpedig nagyon sejtelmesen. Mintha elhallgatná egy komoly ellenérzését, ami nem is annyira a filozófia eszméje ellen irányul (elvégre mindketten annak – vagy annak is – vallották vagy vallják magukat), és nem is annyira egy filozófiai rendszer ellen, mint inkább konkrétan a könyvek, előadások, találkozók és rögzített, szerkesztett nyilatkozatok, mint a kutatható, dokumentumértékű anyagok hatalma ellen.

Sartre azonban hasonló helyzetben többször viselkedett ilyen módon, hasonló naivitással és egyenműséggel. Anna Boschetti a *Les Temps Modernes*-ről írott

<sup>10</sup> Jelen kötet 28–29. o.

<sup>11</sup> Jelen kötet 29. o.

<sup>12</sup> M. Merleau-Ponty: „A közvetett nyelv és a csend hangjai”, in: *Kép, fenomén, valóság*. Kijárat, Budapest, 1997, 177.

könyvében<sup>13</sup> hangsúlyozza, hogy Paul Nizanról (egykori *École Normale*-os hallgató, Sartre a háborúba önkéntesen bevonult és az elsők között meghalt barátja, akivel éppen annak az elkötelezettségben tanúsított radikalizmusa miatt romlott meg a viszonya) írt nekrológiájában Sartre valami „kolerikus fiatalság” számlájára írja, hogy sem a kettejük kapcsolata, sem Nizan élete nem alakult töretlenül. Márpedig Sartre később Merleau-Pontyval való szakítását is a hidegháború szele hatásának tudja be, mondván, hogy valami zavaró és ellentmondásos volt ebben a légkörben, mely felborzolta a kedélyeket.<sup>14</sup> Mint Boschetti mondja: „ez a pszichológiai elemzés semmiképpen sem kielégítő, elsősorban azért, mert nem számol az értelmiségi mező változásaival”.<sup>15</sup> Olyan, mintha Sartre figyelmen kívül hagyná nemcsak azt, hogy milyen gondolatok hangzottak el a *Collège de France*-ban kettejük közéleti szakítását megelőzően a székfoglaló beszédet tartó Merleau-Ponty szájából, hanem mintha magát azt aényt is félresöpörné, hogy milyen poszturát és akadémiai pozícióváltást jelentett mindez egykori barátja számára. Az, hogy az akadémiai váltás maga után vonta volna Merleau-Ponty filozófiájának túlzott professzionalizálódását vagy letisztulását, nem tartható álláspont. Az viszont annál inkább, hogy Merleau-Pontynak a politikai cselekvésről alkotott letisztuló álláspontja egyre inkább összhangba került filozófiai megnyilvánulásaival. Sartre viszont mintha ezt teljesen figyelmen kívül hagyta volna, vagy csak egyszerűen nem akart volna róla tudomást venni, azokban a pillanatokban, amikor a mind kapcsoltukban bekövetkezett, mind közéletileg manifesztálódott szakításról beszélt.

Az akadémiai váltás, a tudós ember szerepe Merleau-Ponty számára valóban realitás. Ennek fényében a székfoglaló frazeológiája rendkívül érdekes, főleg, mert abban végig a filozófia álláspontját mint a „mi, emberek” által képviselt álláspontot említi. Közösségről beszél, mely elkötelezett, de mindig az igazság mellett teszi le a voksát. „Képesnek kell lenni visszavonulni, hogy képesek legyünk igazi elkötelezettségre, ami mindig egyben az igazság melletti elkötelezettség.”<sup>16</sup>

Merleau-Ponty székfoglaló szövegében tesz egy burkolt utalást Sartre-ra, amikor azt mondja: „Az a szerző, aki egykor azt írta, hogy minden cselekvés *manicheizmus*, nem sokkal később mégis a cselekvés mellett döntött, és azt választotta egy újságírónak, aki emlékeztette erre: „Minden cselekvés *manicheisztikus*, de

<sup>13</sup> A. Boschetti: *Sartre et «Les Temps Modernes»*. Une entreprise intellectuelle. Minuit, Paris, 1985. (Coll. *Le sens commun*) különösképpen a „Le Noyau: Sartre, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty” című fejezet.

<sup>14</sup> Vö. J.-P. Sartre: „Merleau-Ponty vivant”, in: *Les Temps Modernes*, No. Spécial, octobre 1961, és *Situations VI*. (lásd fent), 189–287.

<sup>15</sup> A. Boschetti: i. m. 281.

<sup>16</sup> M. Merleau-Ponty: „A filozófia dicsérete”, in: uő: *A filozófia dicsérete*. Európa, Budapest, 2005, 72.



nem kell túlozni". Majd Merleau-Ponty hozzáteszi: „A cselekvés emberei csak kívülről látszanak ilyennek, visszaemlékezéseikben ritkán találunk erre utalást.”<sup>17</sup> A politikai elkötelezettség mellett döntő Sartre-nak kétségtelenül nem tetszhet ez a megközelítés, illetve saját választásának integrálása egy olyan koncepcióba, amelytől eltérni igyekszik. Annak azonban világosan tudatában van, hogy Merleau-Ponty milyen pozícióból beszél. Hiszen ő maga is tudja, milyen filozófusnak lenni, és éppen ezért amellet teszi le a voksát, hogy ez a világlátás nem tartható (ez összhangban van korai irodalmi munkásságával, az *Undor* szellemiségével). Merleau-Ponty sarkítása itt válik igazán megdöbbentővé. Hiszen ő azt igyekszik elérni, immár egyre erőszakosabban, hogy Sartre vegye észre: filozófusi meghatározottsága el kell juttassa egy bizonyos felismeréshez, egy fontos és egyértelmű belátáshoz. Ha a filozófus érthetővé tesz valamit, megmenti az igazságot – mondja. Ez az, amiből Sartre igyekszik kivonni magát.

Az tehát nyilvánvaló, hogy mindketten sarkítják álláspontjukat, mégpedig meglehetősen szigorúsággal. Kettejük konfliktusa ennek nyomán nem vezethető vissza egyszerűen a *cogitó* problémára, mint ahogyan azt Merleau-Ponty is állítja, vagyis arra, hogy Sartre két világot tételezett volna fel, melyekből mindig csak egyik a polgári lehetnének. Éspedig a következő okokból nem.

Merleau-Ponty nem csak az említett levélhez csatolt szövegben hangoztatta fenti gondolatát, hanem *A dialektika kalandjainak Sartre és az ultrabolszevizmus-felvezetésében* is. Felteszi a kérdést: „Ahogyan Sartre mondja, csak emberek és dolgok vannak, avagy létezik egy köztes világ, amelyet történelemnek, szimbolikának és előállítandó igazságnak nevezünk?”<sup>18</sup> Itt azonban a második válaszlehetőséget kell elfogadnunk, hiszen abból, hogy ha elválasztjuk egymástól a politikai, az irodalmi vagy a filozófiai tevékenységet, csak egy teljesen általános emberhez juthatunk el. Ez pedig legalább olyan általános, mint a tiszta cselekvés, melynek Sartre-nál különböző, nem diszciplináris, hanem radikálisan cselekvő megnyilvánulásai lennének. Tiszta cselekvések között kell tehát választanunk. Azt azonban Sartre sem gondolta, hogy ilyen sarkított, dichotomikus univerzumot építsen fel. Ezt mutatják azok a kései filozófiai írásai, melyekben arról beszél, hogy a társadalmi totalizációkon keresztül az egyén egyfajta idegenségre talál, hiszen kénytelen a saját gondolatait már totalizálódottként, egy intézmény vagy szerialitás tagjaként viszontlátni. Mi több, reflektál is arra, hogy igenis érti, mi zajlott le például Nizan és az ő szakítása idején, nem feledvén, hogy a társadalmi beágyazottság és a szimbolikus instanciák totalizálták kapcsolatukat és Nizan reakcióit. Arról beszél, hogy amikor a gyerek amellet teszi le a voksát, hogy ugyanolyan

<sup>17</sup> M. Merleau-Ponty: *A filozófia dicsérete*, 72.

<sup>18</sup> M. Merleau-Ponty: *Les aventures de la dialectique*, 242.

lesz, mint az apja, két dolog történik: „[...] egyrészt kinyilvánítja, hogy más szeretne lenni, másrészt ugyanolyan marad, hiszen az érvényesülési technikák itt is megegyeznek.” Ehhez teszi hozzá Sartre ebben a vázlat szerű szövegben: „Vesd ezt össze Nizan esetével!”<sup>19</sup> De ugyanez érhető tetten nyelvfelfogásában is: totalizációkról van szó, melyekbe magunkat belevetítve idegenségbe ütközünk. Ennek nyomán teljesen egységes az, ahogy Sartre a levélben reagál, azzal, amit filozófiailag állít: a filozófus megretten attól, hogy egy totalizáló egységbe kerüljön, és nem hajlandó tudomásul venni azt, hogy egy akadémiába és *collège*-be szűródött filozófia képét hagyja magában érvényesülni. Ha a filozófia a szabadság szorongásának a filozófiája, akkor meg kell tanulnunk reagálni, továbbá ezt a reakciót vállalni. Nincs tehát két elválasztott világ, valami teljesen másról van szó.

A két álláspont különbözősége inkább abban keresendő, hogy Sartre sokat kritizált intellektuális individualizmusa kapcsolatban van egy determináló természetfilozófiával, valamint, hogy Merleau-Pontynak a közösséget és a kommunikációt programszerűen hangoztató, és az értelem érthetlenségének leküzdhetlenségeire reflektáló filozófiája kapcsolatban van egy klasszikus fenomenológiai természetelmélettel. Tulajdonképpen másként fogják fel az értelmiségi szerepét, mintegy a természethez való viszonyukkal vont analógia kifejeződéseként.

Sartre-nál a természet szintetikus organizáció (*CRD I. kötet*), totalizáció, a haladás ugyanazon struktúrája (*CRD I. kötet*), melyben a dialektika nem mehet végbe, ez adja a maga részéről az aktívan dialektikus szellem legnagyobb szorongását, hiszen mindig valamilyen idegen formára talál benne önmagával kapcsolatban. Itt arról van szó, hogy az individuumok a kultúra totalizáló világába kerülnek vissza, és a dialektika kiszámítható lesz, mivel nem más, mint a „természet dialektikája” egy tulajdonképpen *mozdulatlan dialektika*.

Merleau-Pontynál a természet teljesen átveszi a husserli természetfelfogás minden elemét, de egyben minden problematikus mozzanatát is. A természet című előadássorozatban azt kérdezi, hogy „Eljuthatunk-e a *doxától* az *episztéméig*, vagy a *doxától* egy *ős-doxáig*, egy elsődleges *doxáig*? Hogyha a filozófia a természetes beállítódással kezdődik, és soha nem hagyja el azt, akkor ha elhagyja, miért hagyja el mégis? Ezek azok a kérdések, melyek Husserlt nyugtalanítják, és melyek megmagyarázzák, hogy a természet konstitúciójával kapcsolatban miért helyezkedik ellentétes álláspontokra.”<sup>20</sup> Merleau-Ponty jól foglalja össze a kérdéses

<sup>19</sup> J.-P. Sartre: *Critique de la Raison Dialectique*. Tome II: L'intelligibilité de l'Histoire. Annexes: Le progrès 410–433. Gallimard, Paris, 1985. 421. kk. (A továbbiakban: *CRD*.)

<sup>20</sup> M. Merleau-Ponty: *La Nature. Notes de cours du Collège de France*. Seuil, Paris, 1995. (Eredeti kiadás: *Resumés de cours*. Gallimard, Paris, 1968.) 112–113.



konceptiót, és érthető, hogy nem osztja annak a transzcendentális idealizmus problémájaként aposztrofált alapfeszültségét.

Mint elhangzik, Husserl a két említett lehetőség között bolyong, de feltételez egy bizonyos pontot, amit Merleau-Ponty súlypontnak nevez, rögzített pontnak, ami nem más, mint mindannyiunk közös világa, az egy közös Föld. Ez nem egyéni abszolút konstitúciók terepe, nem két önmagáért való ego találkozásának közege, hanem két egymást nem fedő percepció, két egymásnak feszülő értelem vonatkozása *ugyanarra* a világra.<sup>21</sup> A Husserl számára problémás helyek, a tiszta eszmék és a természetes beállítódás, valamint a statikus és genetikusan elemek összekeveredése azonban husserli szellemű megoldást nyernek Merleau-Pontynál. Az ugyanazon világ vagy egyetlen világ (*le monde un*) koncepciója a vitatott gondolatok megoldása: „Husserl rehabilitálta a természet fogalmát azzal, hogy egy közös igazsághoz kapcsolta, melyet az objektumok folytatni fognak, de melyben nem ők a kezdeményezők. Ami történik, sem az interioritás, sem az exterioritás által nem magyarázható, hanem csak egy esély által, melyben e két adottság a természet által biztosítottan egybehangzik.”<sup>22</sup> Merleau-Ponty ezt a koncepciót nagyon hamar magáévá tette, és a történelmet filozófiailag alapozó koncepció sarkalatos mozzanatává alakította, szintén a kései Husserl szellemében. Ennek leghangsúlyosabb kifejeződése talán a következő részlet: „Általánosabb értelemben úgy is fogalmazhatunk, hogy a kifejezés folytatólagos kísérlete egyetlen történelmet alapít, ahogy minden lehető tárgy testünk általi birtoklása egyetlen teret hoz létre.” Ennek nyomán nyer teljes megfogalmazást a történelem koncepciója: „Az ily módon értelmezett történelem elkerülhetné – ezt itt most csupán jelezni tudjuk – azokat a zavaros vitákat, melyeknek ma célpontjává vált, és újra azzá válhatna, aminek a filozófus számára lennie kell: a filozófiai viták középpontjává [...]”<sup>23</sup>

Kérdés azonban, hogy ezzel bármit is megoldott volna. Az, hogy visszatért egy aktuálisan husserli megoldáshoz, még mindig nehézkessé teszi annak az *igazságnak* a feltárását, melyet a kései korszakában exponált. Mennyire lehet ugyanis elemző-statikusan és mennyiben történeti-genetikusan az a vizsgálat, melyben a filozófus implikált, mennyiben lehet szempontja, rálátása elvont, és mennyiben lehet konkrét vagy az eseményekben implikált? Ez a probléma nem más, mint a husserli

<sup>21</sup> M. Merleau-Ponty: *Les aventures de la dialectique*. 242.

<sup>22</sup> M. Merleau-Ponty: *La Nature*. 111.

<sup>23</sup> M. Merleau-Ponty: *A közvetett nyelv és a csend hangjai*. 166–167. Nagyon fontos megjegyeznünk, hogy Merleau-Ponty végig kitart egy fenomenológiai-filozófiai alapú történelemfelfogás eszméjénél. Mi több, oktatja is ezt, mint az «interszubjektivitás történetét». Lásd: M. Merleau-Ponty: „Titres et travaux. Projet d'enseignement”. Ch. 2: „L'histoire et l'intersubjectivité”, in: uő.: *Parcours deux 1951–1961*. Verdier, Lagrasse 2000, 9–35. kk. 31–34.

típusú értelmiségi problémája. A koncepció, amelyhez Merleau-Ponty visszatért, az értelmiségi etimológiai koncepciójáé, azé, melyben az értelmiségi tanult ember és funkcionárius egyben, vagyis az emberi dolgok tudós ügyvivője. Meddig tart egy funkcionárius hatásköre? És ha szakmája a rálátás és az elemzés szakmája, akkor meddig mehet el mégis a cselekvésben? Ha pedig hangját hallatja, milyen csoportok és milyen terek azok, melyekben jelen lehet? A közös föld vagy a közös világ eszméje pedig mennyiben tudatosulhat az emberekben, ha a filozófus nem cselekszik, hanem elsődlegesen észlel? Mert tudjuk, ez a mélyréteg, vagyis az emberiségnek a természethez mint talajhoz láncoltsága, nem automatikusan instituálja az *egy és közös világ* eszméjét. Éppen ezért jótékony az a dialektika, melyben mindannyian: az emberiség, a természet és annak funkcionáriusa is jelen vannak.

Merleau-Ponty megoldása tehát maga is mélyen átgondolandó. Sartre-ral kapcsolatban azonban nagyon jól látja, hogyha feladjuk a természet dialektikáját, vagy azt mozdulatlan dialektikává tesszük, akkor elvesz számunkra mind a történelem, mind a természet értelmezésének lehetősége. A történelem ekkor a kiszámíthatóság története lenne, mely mindig csak és kizárólag egyéni sorsok előre programozott csatlódásaiból és totalizációkban való elidegenedéseiből állna. Mint ahogyan a *La Nature* Bergson-fejezete végén mondja: „Ez van Sartre-nál is, a semmi a lét mohósága, a tudatban pedig van valami gyanús, de a semmi hiába próbálkozik azzal, hogy létté váljon. Ebben a filozófiában nincsen helye sem a természetnek, sem a történelemnek.”<sup>24</sup>

Ezekre a kérdésekre itt nem tisztem választ adni, viszont úgy érzem, láthatóvá vált egy lényeges következmény. Mint láthattuk, Sartre-nak a vitában tanúsított viselkedése és filozófiai koncepciója érdekes összhangot mutat, ami persze nem azt jelenti, hogy filozófiai álláspontja ne lenne vitatható. Merleau-Ponty hozzászólásai azonban, miközben más filozófiai kifogásokat pendítenek meg, láttatják, hogy végül is mi lenne egy funkcionárius igazi szerepe: igazgatni azoknak a gondolatoknak a közösségformáló vonzatait, melyet a cselekvés embere a cselekvésben megtesz, miközben maga is tisztában van az értelem dinamikus koncepciójának szimbolikus-intézményes csapdáival, a filozófiai szövegeknek a saját koncepciót formáló, totalizáló hatásaival. Mert a militáns világ plurális (különben nem is lenne miért kiállnunk), a nem militáns világ pedig egyetlen. A sartre-i egyén totalizált környezete azonban inkább hajlandó az állásfoglalás radikalitásával beleszólni a világ és természet külső mozdulatlanságába. A két eltérő koncepció pedig egyben elvezethet az értelmiségi szerepének természetelméleti alapú felfogásához.

<sup>24</sup> M. Merleau-Ponty: *La Nature*, 102.



Tengelyi László

## Merleau-Ponty vitája Sartre fenomenológiai metafizikájával

Merleau-Ponty az elmúlt évszázad ötvenes éveiben ismételten vitába keveredett Sartre-ral. A *dialektika kalandjaiban* a vélemények főként a politika szintjén ütköztek. Merleau-Ponty posztumusz művéből, *A látható és a láthatatlanból* azonban világosan kiderül, hogy a nézeteltérések a filozófia legalapvetőbb kérdéseit érintették.

A fenomenológiai hagyományban meggyökeresedett az a meggyőződés, hogy Merleau-Pontynak Sartre fő művére vonatkozó bírálata messzemenően jogos. Kétségtelen, hogy *A látható és a láthatatlan* második részében nem csupán találó észrevételek fogalmazódnak meg *A lét és a semmiről*, hanem olyan, jól megalapozott ellenvetések is, amelyek az egész mű alapkoncepcióját érintik. Az a benyomásom azonban, hogy Merleau-Ponty Sartre elleni érvelése valami lényegeset figyelmen kívül hagy. Sartre *A lét és a semmi*-ben folytatójává válik egy olyan husserli kezdeményezésnek, amely mellett Merleau-Ponty elsiklik. A *fenomenológiai metafizika* elképzelésére gondolok, amely Husserl késői írásaiban és kéziratos feljegyzéseiben újra meg újra felbukkan, és amely ugyanakkor nemcsak különbözik a hagyományos metafizikától, hanem egyenesen szemben áll vele. Sartre a mai napig csaknem az egyetlen, aki nem csupán felfigyelt erre az elképzelésre, hanem teret is adott neki saját gondolkodásában. Ezzel szemben Merleau-Ponty csupán egyfajta dialektikát szegez szembe *A lét és a semmi* gondolatmenetével – még ha ez a dialektika *szintézis nélküli* is. Mindazonáltal alapvető jelentőségű az a bírálat, amely *A látható és a láthatatlan* második részében Sartre fő műve ellen irányul, mert ez a kritika leplezi azokat a téves értelmezéseket és egyoldalú állásfoglalásokat, amelyek *A lét és a semmi* építményének nem egy alkotóelemét kétes színben tüntetik fel.

Korunkban – ahogyan Jean-François Courtine megjegyzi – a „metafizika vége” maga is végéhez közeledik. Éppen ezért különösen érdekes közelebbről szemügyre vennünk azt a fenomenológiai metafizikát, amelyet Sartre Husserltől átvett. Ez lesz az alábbi fejtegetések első részének tárgya. Azt a szintézis nélküli dialektikát, amelyet Merleau-Ponty Sartre fő műve ellen irányuló bírálatában felvázol, vizsgálódásaim második részében abból a szempontból vizsgálom majd, hogy milyen kapcsolatban áll ezzel a metafizikával.

## 1. Sartre és az őstények metafizikája

A késői Husserl metafizikán olyan megközelítésmódot ért, amelynek igen csekély köze van a hagyományos értelemben vett metafizikához; csupán a metafizika hagyományos témáit találhatjuk meg nála. Így a *Karteziánus elmékedések* vége felé szóba kerülnek olyan kérdések, mint a halál, a sors, a „valódi” emberi élet lehetősége, valamint a történelem „értelme”.<sup>1</sup> Husserl mint fenomenológus eleve elutasít mindenféle „metafizikai kalandot”, és kerülni igyekszik a hagyományos metafizikára jellemző „spekulatív szertelenséget”.<sup>2</sup> Ahelyett, hogy az első okokat és alapelveket kutatná, a metafizikát inkább az „esetleges fakticitásról”<sup>3</sup> szóló tanként fogja fel. Ezen a végső tények összességét érti, amelyek abban különböznek a tapasztalat szokásos tényeitől, hogy bizonyos szükségszerűség jellemzi őket. Csak-hogy – mint ahogyan erre már az *Eszmék* (*Ideen*) első kötete is utalt – nem valamilyen „lényegi szükségszerűségről” – a „lényegtörvényeknek a különösre való tisztán eidetikus alkalmazásáról” – van szó, hanem „ténybeli”, „faktikus” szükségszerűségről.<sup>4</sup> Az *Eszmék* első kötetében az ilyesfajta szükségszerűség mintapéldája a *cogito*. Husserl azonban a későbbiekben más, hasonló faktumokat is tekintetbe vesz. Ide tartozik az, amit „világgal bírasként” (*Welthabe*) jelöl meg. A husserli fenomenológia, amely kezdetben karteziánus módon mindenekelőtt az én létét veszi alapul, a huszadik század húszas és harmincas éveiben egyre egyértelműbben világfenomenológiává alakul át. Ezzel egyidejűleg Husserl az interszubbektivitás tanát is kidolgozza. Ennek szellemében a harmincas évek egyik munkajegyzete szerint „metafizikai őstényként” kell felfognunk az emberi életnek azt az alaphelyzetét, amelyet alkalmasan ír le az „intencionális összefonódás (*Ineinander*)” kifejezés, amelyre tehát az jellemző, hogy minden én intencionálisan más éneknek is hordozója.<sup>5</sup> Arra pedig először Ludwig Landgrebe hívta fel a figyelmünket *Faktizität und Individuation* című munkájában, hogy Husserl a történetiséget már az 1920-as évek elejétől kezdve „ősténynek” tekinti. Ezzel, ha ki nem merítettük is, de körvonaltuk az „esetleges fakticitás” terjedelmét. A harmincas évek egy munkajegyzetében Husserl mintegy összefoglalóan mondja, hogy „vég-ső ,tényekhez’ jutunk – őstényekhez, végső szükségszerűségekhez, őszükség-

<sup>1</sup> E. Husserl: *Karteziánus elmékedések*. Ford. Mezei B., Budapest, Atlantisz, 2000, 173.

<sup>2</sup> I. m. 156.

<sup>3</sup> I. m. 173.

<sup>4</sup> E. Husserl : „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie”, in: *Husserliana*. Bd. III/1. Szerk. K. Schumann, M. Nijhoff, Den Haag, 1976, 98.

<sup>5</sup> E. Husserl : „Zur Phänomenologie der Intersubjektivität”, Dritter Teil: 1929–1935; in: *Husserliana*. Bd. XV. Szerk. I. Kern, M. Nijhoff, Den Haag, 1973, 366. (Text Nr. 21).



szerűségekhez”<sup>6</sup>, hozzátéve, hogy ezek a végső tények az „ősesetlegesség magvát” rejtik magukban.<sup>7</sup>

Sartre az imént idézett késői feljegyzéseket nem ismerhette ugyan, ámde támaszkodhatott a metafizikának a *Karteziánus elmélkedések*ben található meghatározására – már csak azért is állíthatjuk ezt, mert a mű az 1930-as évek legelején franciául jelent meg először Emmanuel Lévinas és Gabrielle Peiffer fordításában. Az „esetleges fakticitás” kifejezés – amelyet a fordítók „*réalité contingente*”<sup>8</sup>-ként adtak vissza franciául – kiváltképp alkalmas volt arra, hogy Sartre figyelmét magára vonja, hiszen mindenfajta lét esetlegessége egyike azon alaptéziseknek, amelyekre filozófiai műveit építeni kívánta.

Ugyanakkor Sartre – mint az *Eszmék (Ideen)* első kötetének figyelmes olvasója – felfedezte magának a faktikus szükségszerűség gondolatát is. *A lét és a semmiben* ez a terminus jelöli meg az önmagáért-való-létnek az önmagában-való-létbe való viszonyát. Sartre abból indul ki, hogy az önmagáért-való-lét felbukkanása az önmagában-való-létben „abszolút esemény”, amelyhez mint olyanhoz „eredendő esetlegesség” tapad.<sup>9</sup> Ne gondoljuk azonban, hogy ez az esetlegesség megkülönböztetné az önmagáért-való-létet az önmagában-való-léttől, hiszen már az önmagában-való-létbe is sajátos esetlegesség járul.<sup>10</sup> Ez utóbbi esetlegesség abból ered, hogy „a létet nem lehet sem a lehetőségből származtatni, sem a szükségszerűségekre visszavezetni”.<sup>11</sup> Ebből következik, hogy az önmagában-való-lét körén belül semmiképpen sem lehet szó alapról és megalapozásról. Más a helyzet az önmagáért-való-léttel, amely szakadatlanul saját lehetőségeihez viszonyul; a megszülető tudat ezen lehetőségek alapjaként ragadja meg magát. Sartre ebből azt a következtetést vonja le, hogy „az általában vett alap az önmagáért-való által jön világra”.<sup>12</sup> Ám hozzáfűzi, hogy mivel a tudat magát az előtte megnyíló lehetőségek alapjának tekinti, azért ezen lehetőségeket függővé teszi saját lététől, és így eleve kudarcra ítéel minden olyan kísérletet, amely létének szükségszerűségét ezen lehetőségekből vezetné le. Következésképpen a tudat arra kényszerül, hogy saját létét esetleges tényként, pusztá faktumként fogja fel. *Alap-lét és esetleges fakticitás* az önmagáért-való-létben elválaszthatatlanul összetartoznak. Éppen ez

<sup>6</sup> E. Husserl: „*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*”, Dritter Teil: 1929–1935; in: *Husserliana*. Bd. XV. Szerk. I. Kern, M. Nijhoff, Den Haag, 1973, 385. (Text Nr. 22).

<sup>7</sup> Uo. 386. (Text Nr. 22).

<sup>8</sup> E. Husserl: *Méditations cartésiennes*. Ford. G. Peiffer és E. Lévinas, Vrin, Paris, 1996, 250.

<sup>9</sup> J.-P. Sartre: *L'être et le néant*. Gallimard, Paris, 1943, 124.; magyarul: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi T., L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2006, 125.

<sup>10</sup> I. m. 32.

<sup>11</sup> Uo.

<sup>12</sup> I. m. 125.

különbözteti meg az önmagáért-való-lét esetlegességét az önmagában-való-lét esetlegességétől. Ezen összetartozás terminológiai rögzítése végett Sartre a „tényszerűség” (avagy ténybeli szükségszerűség) fogalmához nyúl vissza, mondván: „Az önmagáért-valónak mint önmaga alapjának fakticitáshoz való viszonyát a legmegfelelőbben úgy nevezhetnénk: tényszerűség. Descartes és Husserl pedig épp ezt a tényszerűséget ragadták meg a *cogito* evidenciájának konstituálójaként”.<sup>13</sup>

Husserlhez hasonlóan Sartre sem áll meg a *cogito* ténybeli szükségszerűségénél. Átveszi Heidegger-től a világban-benne-lét fogalmát, és kijelenti: „világ nélkül nincs ipsisztás, nincs személy; ipsisztás és személy nélkül nincs világ”.<sup>14</sup> De még ennél is fontosabb, hogy Sartre a ténybeli szükségszerűség gondolatát az önmaga másokhoz való viszonyára is kiterjeszti. Ezen a ponton válik szükségessé, hogy visszanyúljon az őstények husserli metafizikájára, és megkísérelje továbbgondolni azt.

Természetesen már régóta tudjuk, hogy Sartre egészében véve félremagyarázta és torzán ábrázolta a másikkal való találkozást, annak ellenére is, hogy e találkozás némely részletéről érzékletes leírásokat tudott adni. A tekintetről szóló híres fejezet szakít ugyan az interszubjektivitás fenomenológiájának pusztán ismeretelméleti (avagy konstitúcióanalitikai) megközelítésmódjával, ámde különös módon mégis mindenütt *szubjektum* és *objektum* azon alapvető kettősségére támaszkodik, amely épp e megközelítésmód sajátja. Ebben a fejezetben újra meg újra felmerül, hogy a másik tekintete önmagát objektiválja, eltárgyasítja vagy akár el is dologiasítja. Sartre fel sem figyel az intencionális összefonódás husserli gondolatára, amelyet később Merleau-Ponty termékeny és a saját elképzeléseivel rokon kiindulópontnak tekint majd. Ezek a hiányosságok nagymértékben csökkentik annak a fenomenológiai elemzésnek az értékét, amely *A lét és a semmiben* a másikkal való viszonyra vonatkozik. Csakhogy Sartre a tekintetről szóló fejezet végén különbséget tesz fenomenológiai ontológia és metafizika között. E különbség folytán az előbbi hiányosságai az utóbbit nem szükségszerűen érintik.

Sartre felfogása szerint a metafizika alapvető elemei az őstények. *A lét és a semmi* őstényként tartja számon például a tudatok „ontológiai elválasztottságát” (*séparation*).<sup>15</sup> Ontológiai elválasztottság: ez a híres kifejezés, amelyet *Teljeség és Végtelen* című munkájában Lévinas is átvesz, a tudatsokaság megkérdőjelezhetetlen őstényére utal. *A lét és a semmiben* ezt olvashatjuk erről: „semmilyen logikai vagy episztemológiai optimizmus sem képes megszüntetni a tudatok sokaságának

<sup>13</sup> I. m. 126–127.

<sup>14</sup> I. m. 150.

<sup>15</sup> I. m. 303.



botrányát”.<sup>16</sup> Sartre hozzáfűzi: „az ontológiának kell vállalnia a feladatot, hogy leírja ezt a botrányt, és a lét természetében magában alapozza meg: meghaladni azonban képtelen”.<sup>17</sup> A metafizika annyiban lép tovább, hogy már kezdettől fogva ennek a ténynek a *szükségyszerűségét* kutatja. Sartre a fenomenológiai ontológiát „a totalitásként felfogott létező létstruktúráinak kifejtéseként” határozza meg; ezzel szemben pedig a metafizikát úgy, mint „a létező létére való rákérdezést”.<sup>18</sup> A metafizika semmiképpen sem elégzik meg azzal, hogy leírja a tudatsokaság botrányát, valamint hogy bizonyos létstruktúrák természetében találja meg ennek alapját, hanem ezen túlmenően szükségképpen felveti azt a „metafizikai kérdést” is, hogy „miért vannak egyáltalán mások?”<sup>19</sup> Éppen az őstényekkel kapcsolatos *miért* kérdése a sartre-i értelemben vett metafizika megkülönböztető jegye.

Ámde félreértenénk Sartre-t, ha azt hinnénk, hogy egy tény, egy faktum szükségyszerűségét lényegi lehetőségekből kívánja levezetni. Ez az eljárás éppenséggel a hagyományos metafizikát jellemzi, amely arra törekszik, hogy az őstényeket *a priori* módon felfogott lényegi lehetőségekből ragadja meg, és ezáltal egyszer s mindenkorra megmagyarázza őket. Ez az igyekezet nem bátorít egyébre, mint „metafizikai kalandokra” és „spekulatív szertelenségekre”, amelyeket Sartre éppoly határozottan visszautasít, mint Husserl. A hagyományos metafizikát egyenesen olyan tanként foghatjuk fel, amely a lehetőségek összességéből kiindulva igyekszik a valóságot megragadni. Ezzel szemben a sartre-i metafizika tényszerű, valós alapjukra vezeti vissza a lehetőségeket. Így a *miért* kérdése egészen más értelmet kap itt, mint a hagyományban. Noha kényszerítő és elkerülhetetlen módon merül fel, ebből nem következik, hogy a szó tulajdonképpeni értelmében véve megválaszolhatónak tekinthetnénk. Mert a metafizikai alapkérdésekre adható válaszok semmibe veszik azt, amit Sartre „tényszükségyszerűségnek” nevez, és annak helyébe lényegi szükségyszerűséget állítanak, egy lényegtörvénynek a különösre való tisztán eidetikus alkalmazásával váltva fel azt. Ez érvényes a hegeli eredetű szellem-metafizikára is, amelyet Sartre a tekintetről szóló fejezet végén polemikus vizsgálódásainak célpontjául választ. A hegeli tan szerint a tudatok a szellemi össz-totalitás eredendő szétválásából, *Ur-Teilung*jából származnak; arra a folyamatra vezethetők tehát vissza, amelyben ez a szellemi össz-totalitás „atomokká robban szét”.<sup>20</sup> Ezzel szemben a sartre-i metafizika egyrészt érthetővé teszi, hogyan vetődik fel a tudatsokaság őstényével együtt szükségyszerűen a *miért* kér-

<sup>16</sup> I. m. 304.

<sup>17</sup> Uo.

<sup>18</sup> I. m. 363.

<sup>19</sup> I. m. 362.

<sup>20</sup> I. m. 366. [a fordítást módosítottam].

dése is,<sup>21</sup> másrészt azonban ezt az őstényt nem valamiféle lényegi szükségszerűségre vezeti vissza, hanem egy „alapvető esetlegességre”, „fundamentális kontingenciára”. Ezért van az, hogy Sartre szerint a *miért* kérdésére végül is nem adhatunk más választ, mint hogy „ez így van”.<sup>22</sup>

Mindez másképpen is kifejezhető. A hagyományos metafizika azon fáradozik, hogy az őstényeket egyszer s mindenkorra megmagyarázza, Sartre metafizikája ellenben azt tekinti feladatának, hogy az őstényeket *őstény mivoltukban* feltárja, vagyis *mint* őstényeket felmutassa. Ez az alapvető különbség azzal függ össze, hogy Sartre mindenütt, ahol a hagyományos metafizika mély értelmű megalapozási összefüggések után kutat, csupán „alapvető esetlegességeket” lát, amelyeken csak spekulatív szertelenségek árán léphetnénk túl első okok és kezdeti alapok után kutatva.

A lét és a semmiben tehát a metafizikai *miért*-kérdések minden esetben tényszerűségbe ütköznek, amely a maga részéről alapvető esetlegességet rejt magában. Érvényes ez arra a kérdésre is, hogy miért vannak mások. Amint a tekintetről szóló fejezetnek egy tanulságos szövegrészében olvashatjuk: „[...] a *cogito* itt egyszerűen egy tényszerűségszerűséget tár fel számunkra [...] A karteziánus *cogito* csupán egy *tény* abszolút igazságát igazolja: létezésünket, ugyanakkor azonban az a kissé szélesebb értelemben vett *cogito*, amit itt használunk, a másik létezésének és az én másikért [való] létezésének a tényét tárja fel”<sup>23</sup>. E sorokból világosan kiderül, hogy Sartre ontológiai elválasztottságra (*séparation*) alapozott metafizikája azon *cogitóelemzés* továbbgondolásából származik, amely már Husserlt is elvezette a ténybeli avagy faktikus szükségszerűség gondolatához.

Hasonló a helyzet Sartre egész metafizikájával. Ha meg akarunk győződni arról, hogy ez az általánosítás nem megalapozatlan, elég tovább olvasnunk a szöveget. Az imént mondottakhoz kapcsolódóan Sartre kijelenti, hogy másikért-való-létem nyilvánvalóvá válása éppúgy, mint tudatomnak a létben való felbukkanása, „abszolút esemény”, majd tovább szövi a gondolatmenetet: „[...] mivel ez az esemény egyszerre történetiesítés – hiszen önmagamat a másiknál való jelenlétként temporalizálom – és mindenféle történelem feltétele is, ezért azt történelem előtti történetiesülésnek fogjuk nevezni. [...] Történelem előttin azonban egyáltalán nem azt értjük majd, hogy lenne valamilyen történelmet megelőző idő – aminek semmi értelme –, hanem hogy annak az eredendő temporalizációnak képezi részét, amely úgy történetiesül, hogy ezzel lehetővé teszi a történelmet.”<sup>24</sup>

<sup>21</sup> I. m. 367.

<sup>22</sup> Uo.

<sup>23</sup> I. m. 346.

<sup>24</sup> I. m. 346–347.



Ez pedig markáns kifejezése annak, hogy Sartre számára a tapasztalat történetisége éppúgy egy őstény értelmével bír, mint Husserlnél. Erre az őstényre is az vonatkozik, amit Sartre a másikért-való-létről szóló gondolatmenet végén állít: „[...] tényként – elsődleges és örök tényként – és nem elengedhetetlen szükségszerűségként fogjuk vizsgálni a másikért-való-létet.”<sup>25</sup>

## 2. Merleau-Ponty és a szintézis nélküli dialektika eszméje

A látható és a láthatatlanban egy új alapokra helyezett fenomenológiai ontológia áttörésének lehetünk tanúi. Merleau-Ponty leírja, hogyan fordul el a fenomenológia a tudományokra jellemző objektíváló idealizálástól. Nem gondolja azonban, hogy a fenomenológiának éppen ezért a transzcendentális szubjektivitás szférájában kellene megtelepednie. Az objektíváló idealizálástól való elfordulásban inkább arra lát alkalmat, hogy „meglévő ontológiánkat megkérdőjelezzük, a szubjektum és az objektum fogalmát felülvizsgáljuk”<sup>26</sup>. Ezzel megteremti azt az alapot, amelyre áthelyezkedve kritikának vetheti alá Sartre fenomenológiai ontológiáját, amely – amint már említettük – messzemenően foglya marad szubjektum és objektum kettősségének.

Mindamellett Merleau-Ponty egy pillanatra sem téveszti szem elől azt a tényt, hogy *A lét és a semmi* a szubjektumot teljességgel új módon ragadja meg. Világosan látja, hogy a prereflexív tudat – Sartre által kimerítően és szemléletesen leírt – „semmítő” aktusai egészen más megvilágításba helyezik az önmaga világhoz való viszonyát, mint a reflexív tudatfilozófiák. Sartre fenomenológiai ontológiáját Merleau-Ponty kezdettől fogva úgy jellemzi, mint „a negatív filozófiáját”, és ezt éppen azért teszi, hogy a semmítő aktusok kivételes jelentőségét hangsúlyozza.

Merleau-Ponty továbbá azt is tisztán felismeri, hogy Sartre gondolatainak magva a „belső tagadás” elmélete. Erről az elméletről *A lét és a semmi*-ben elszórt, de különböző összefüggésben újra meg újra előbukkanó fejtegetések adnak képet.<sup>27</sup> Olyan tagadásról esik szó ezekben a fejtegetésekben, amely nem marad külsődleges azon létezők számára, amelyeket érint, hanem részét alkotja meghatározásuknak. Bár e tagadás hiányt, távollétet, nemlétet jelez, a szóban forgó létezők e hiány, távollét, nemlét nélkül nem volnának azok, amik. Sartre nyilvánvalóvá teszi, hogy

<sup>25</sup> I. m. 347.

<sup>26</sup> M. Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, 41.; magyarul: *A látható és a láthatatlan*, Ford. Farkas H. és Szabó Zs., Budapest, L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2006, 36.

<sup>27</sup> Néhány vonatkozó szöveghely: J.-P. Sartre: *A lét és a semmi*, 132., 226., 273., 291., 347.

a tagadásnak ez a típusa nem alkalmazható az önmagában-való-létre, hanem természete szerint csupán az önmagáért-való-lét esetében kaphat teret. Ahogyan *A lét és a semmiben* olvashatjuk: „csak az önmagáért-valót határozhatja meg létében egy olyan lét, amely nem ő.”<sup>28</sup> Ezen belátás nyomán Sartre az önmagáért-való-létet megszüntethetetlen *léthiánnyal* jellemzi, és *vágyként* ragadja meg.<sup>29</sup>

*A lét és a semmiben* az önmaga másokhoz való viszonya is belső tagadásként lepleződik le. Éppen ezért ez a viszony mint sajátos létstruktúra kezdettől fogva hozzátartozik az önmagáért-való-léhez. Olyan létstruktúráról van szó, amelyet Sartre – amint ismeretes – a „másikért-való-lét” kifejezéssel jelöl meg.

A belső tagadás elmélete *A lét és a semmiben* a metafizikai kérdésfeltevéseket sem hagyja érintetlenül. Az önmaga éppúgy belső tagadás révén különbözteti meg magát másoktól, mint ahogyan mások is belső tagadás révén különböztetik meg tőle magukat. Ezért is állítható, hogy a tudatok ontológiai elválasztottsága nem vezethető vissza egy szellemi össz-totalitás eredendő *Ur-Teilungjára*. Az a „fundamentális kontingencia”, amelyben Sartre az ontológiai elválasztottság legfőbb jegyét látja, éppen a belső negáció megkettőződésében nyilvánkozik meg a legvilágosabban: az önmaga másikhoz való viszonyában nem csupán az *önmaga viszonyul önmagából kiindulva a másikhoz*, hanem *a másik is önmagából kiindulva viszonyul őhöz*. Az önmaga a másiknak őhöz való viszonyulását az esetek többségében sem nem számíthatja ki előre, sem nem vonhatja maradéktalanul ellenőrzése alá. Épp ez itt a fundamentális kontingencia forrása.

Merleau-Ponty nem mulasztja el, hogy a belső tagadás filozófiájának jelentőségére rámutasson. Bár elemzései összetettek, helyütt megelégedhetünk azzal, hogy álláspontjának csupán egy vonatkozását emeljük ki: „a reflexió filozófiája számára megoldhatatlan problémát jelent annak megértése, hogy miként képes a konstituáló tudat önmagából egy másik, vele egyenrangú, konstituáló tudatot létrehozni, hiszen egyugyanazon tudat nem lehet egyszerre konstituáló és konstituált. [...] Ezzel szemben a negatív filozófiájában maga az *ipse* meghatározása egy *de facto* szituációhoz tapad, amely fenntartja az *ipse*nek a Léttel való kötelékét. Ez a külsőhöz való viszonyulás egyszerre erősíti meg az *ipse*t egyediségében, teszi láthatóvá részleges létezését mások számára, és a Lét egészével is összeköti.”<sup>30</sup>

Merleau-Ponty ugyanakkor figyel egy különös „ambivalenciára”<sup>31</sup>, amely a belső tagadás elméletének következményeként adódik: a negatív filozófiája dia-

<sup>28</sup> I. m. 227.

<sup>29</sup> I. m. 130.

<sup>30</sup> M. Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*, 78.

<sup>31</sup> I. m. 83., 85., 89., és máshol.



lektikusan átcsap a pozitív lét filozófiájába. Amint olvashatjuk: „A negativitás filozófiája azonos a pozitivitás filozófiájával.”<sup>32</sup> *A látható és a láthatatlan*ban Merleau-Ponty ezt az állítást Sartre-nak a léthiányról alkotott elképzeléséből vezeti le. Idéz egy szöveghelyet *A lét és a semmiből*, amelyet e tekintetben különösen tanulságosnak talál. Sartre e szöveghelyen a következőket állítja: „Abban tehát, hogy az a lét, amely valaminek híján van, nem az, aminek híján van, tagadást érhetünk tetten. Ha azonban ez a tagadás – vele együtt a tagadás egyáltalában vett lehetősége – nem oldódhat fel a tiszta külsődlegességben, akkor alapjának abban a szükségszerűségben kell rejtenie, hogy annak a létnek, amely híján van valaminek, annak kell lennie, aminek híján van. A tagadás alapját tehát a tagadás tagadása alkotja.”<sup>33</sup> Ehelyütt maga Sartre apellál a dialektikára, hiszen a belső tagadást a tagadás tagadására alapozza. Ezzel azonban a negatív filozófiája – ahogyan Merleau-Ponty joggal hangsúlyozza – ellentétébe fordul át, és éppenséggel a pozitív lét filozófiájának bizonyul.<sup>34</sup> Ráadásul ez a lét olyan létteljesség alakját ölti, amely nem esik egybe sem az önmagában-való-léttel, sem az önmagáért-való-léttel, hanem önmagában- és önmagáért-való-létként mindkét létmódot átfogja, és a kettőt úgyszólván sajátmagában egyesíti. Igaz ugyan, hogy ez az önmagában- és önmagáért-való-lét *A lét és a semmiben* nem tesz szert adottság rangjára, hanem mindvégig a vágy – végső soron elérhetetlen – tárgya marad, ámde nem kevésbé igaz, hogy a műben ezáltal mégiscsak hozzáférhetővé válik egy monisztikus nézőpont, amely lehetővé teszi az önmagában-való-lét és az önmagáért-való-lét kettősségén való túllépést. Nem véletlen, hogy Sartre Isten nevével hozza kapcsolatba az önmagában- és önmagáért-való-létet. E meglehetősen kétes eljárás során pedig az bizonyul a legkétesebbnek, ahogyan Sartre fenomenológiai metafizikája mindeközben végső soron *ontoteológiai* színezetet ölt.

Azt a dialektikát, amelyre Sartre apellál, Merleau-Ponty egyértelműen elutasítja. Egy Hegelre emlékeztető kifejezéssel „rossz” dialektikaként jellemzi,<sup>35</sup> amelyben „a tagadás [...] az abszolút felé lendül ki”, és a „dialektikus mozgás” – mint „az ellentétek tiszta azonossága”<sup>36</sup> – kioltódik. De még ennél az – egyébként nagyon is találó – észrevételnél is fontosabb az, hogy Merleau-Ponty megpróbál fenomenológiailag Sartre dialektikájának hátterére rákérdezni. *A látható és a láthatatlan* egy igen figyelemre méltó szövegrészében a következőket olvashatjuk: „Az a meghatározás, amely szerint a lét minden szempontból, korlátlanul létezik, míg a

<sup>32</sup> I. m. 83.

<sup>33</sup> J.-P. Sartre : *A lét és a semmi*, 253. Vö. M. Merleau-Ponty : *A látható és a láthatatlan*, 69.

<sup>34</sup> M. Merleau-Ponty : *A látható és a láthatatlan*, 69.

<sup>35</sup> I. m. 110.

<sup>36</sup> I. m. 109.

semmi semmilyen tekintetben sem létezik [...] nem nyújt többet a tapasztalat absztrakt portréjánál, és a tapasztalattal szembesítve kell e fogalmakat tovább vizsgálnunk.”<sup>37</sup> Ne engedjük figyelmünket elsiklani az „absztrakt” szó felett, mert ez a szó súlyosan terhelő vádat rejt magában. Merleau-Ponty az önmagában-való-létet és az önmagáért-való-létet egy idealizációs folyamat absztrakt termékeinek tekinti, amelyek mint ilyenek eleve kívül esnek a tapasztalat határain. Hozzáfűzi, hogy az ide-oda lebegés a semmi és a lét, az önmagáért-való-lét semmissége és az önmagában-való-lét – avagy az önmagában- és önmagáért-való-lét – létteljessége között sem hoz túl sok nyereséget: ez a látszólag dialektikus ingamozgás „egy absztrakciót kísérel meg egy ellen-absztrakcióval ellensúlyozni”, de „nem közeledik a konkrétumok felé”<sup>38</sup>. Valahányszor csak idealizációs folyamatok absztrakt termékeire bukkanunk, azt a fenomenológiai kérdést kell felvetnünk, hogy milyen tapasztalati alapzaton váltak lehetségessé azok az idealizációs folyamatok, amelyek e termékeket létrehozták.

Hogyan válaszol Merleau-Ponty erre a kérdésre? Mely tapasztalat szolgáltat alapot az önmagában- valamint az önmagáért-való-lét számára? *A látható és a láthatatlanban* ezt írja: „Kétségkívül a látás tapasztalatának kifejezései ezek; a látás panorámaképet nyújt [...] A lét egész felületét a lét látványa borítja, ami azonban már nem a lét, hanem maga a nemlét.”<sup>39</sup> Ebben az összefüggésben a látóérzéket semelyik másik érzékszerv sem pótolhatná. Csak a látásban táruul élénk panorámakép; egyes-egyedül a látóérzék sugallja az „abszolút rálátás” (*survol*) lehetőségét.<sup>40</sup> Merleau-Ponty azonban nem azzal van szolgálatunkra, hogy felmutatja számunkra a látás ezen sajátosságát, hiszen ezt már régóta ismerjük, hanem azzal, hogy feltárja: a panorama csupán egy olyan látó látása, aki „látnokká válik”, és mindeközben „megfeledkezik testéről”.<sup>41</sup> Mert amennyiben mint látó testileg jelen vagyok egy szituációban, akkor ennek során látásom korántsem csupán semmítés. Amint Merleau-Ponty fogalmaz: „[...] a dolgok immár vonzzák tekintetemet, tekintetem simogatja a dolgokat, hozzáidomul vonalaikhoz és domborulataikhoz: tekintetem és a dolgok között titkos cinkosság sejlik fel.”<sup>42</sup>

Ezekből a szavakból – Rudolf Bernet terminusával élve – a „tekintet” olyan „fenomenológiája” rajzolódik ki, amely messze túllép Sartre hasonló tárgyú fejtegetésein. A különbség abból adódik, hogy Merleau-Ponty a tekintet elemzése során

<sup>37</sup> I. m. 91. [a fordítást módosítottam].

<sup>38</sup> I. m. 83.

<sup>39</sup> I. m. 91.

<sup>40</sup> I. m. 28. és másutt.

<sup>41</sup> I. m. 93. [a fordítást módosítottam].

<sup>42</sup> I. m. 92.



az ontológia már említett revíziójára, valamint a szubjektum és az objektum fogalmának felülvizsgálatára szólít fel. Úgy véli, hogy ha komolyan vesszük ezt a felszólítást, akkor be kell látnunk: „[...] az énnek a Léttel való összes lehetséges viszonya – egészen a látásig és a beszédig menően – húsígg hatoló viszony, a világ húsával való viszony. Ekkor a ’tisztá’ lét csupán a horizonton dereng fel [...]”.<sup>43</sup> Olyan megközelítésmód körvonalazódik itt, amely – ellentétben a Sartre által *A lét és a semmiben* követett eljárással – nem a szubjektum és az objektum nyers szembeállításából, hanem a kettő „összefonódásából” – avagy „kiazmusából” – indul ki.

Merleau-Ponty szubjektum és objektum összefonódásának elképzelésére támaszkodik, hogy Sartre általa „rossznak” minősített dialektikájával egyfajta „jó” dialektikát állíthasson szembe. Ezt írja: „A dialektikának, mint szituatív, a léttel érintkező gondolkodásnak az a feladata, hogy megrendítse a hamis evidenciákat, leleplezze a lét tapasztalatától elszakadt és kiüresedett jelentéseket, és ha kiüresedik, önmagát is kritikával illesse.”<sup>44</sup> Egyáltalán nem bizonyul tehát feleslegesnek a dialektika önkritikája, hiszen Merleau-Ponty tudja, hogy a „rossz” dialektika éppen azért rossz, mert absztrakt idealizációkra, azaz: „a lét tapasztalatától elszakadt és kiüresedett jelentésekre” támaszkodik. Éppen ezért a helyes dialektika állandó önkritikára szorul: önnön absztrakt idealizációkra való hajlama ellen is szakadatlan harcot kell folytatnia. Mindebből az következik, hogy „csak a hiperdialektika a jó dialektika.”<sup>45</sup> Hiperdialektikán Merleau-Ponty olyan gondolkodást ért, amely nem egy tézist és egy antitézist szegez *in abstracto* szembe egymással, hogy azután a kettő közti antitetikus konfliktus csúcspontján – ugyancsak *in abstracto* – szintézist teremtsen köztük, hanem amely kezdettől fogva tisztában van vele, hogy „minden tézis már idealizáció”, amelyen felül kell kerekedni, hogy visszahódíthassuk azt a „nyers és vad létet”, amelyben „a jelentés mindig csak nagy vonalakban megragadható irányként van jelen.”<sup>46</sup> A rögzített jelentés nélküli, kezdeményszerű értelemrendenciák e tartományában nincs módunk arra, hogy „az egyik jelentést pozitívként határozzuk meg, a másikat pedig negatívként”, és még kevésbé van módunk arra, hogy az előzőekhez hozzárendeljünk „egy harmadik terminust úgy, mint a negatív önmaga általi abszolút megszüntetését.”<sup>47</sup> Ezek a belátások vezetnek el Merleau-Pontyt oda, hogy képet alkosson magának egy „szintézis nélküli dialektikáról”<sup>48</sup>, amely nyomon követi a kezdeményszerű érte-

<sup>43</sup> I. m. 99. [a fordítást módosítottam].

<sup>44</sup> I. m. 108. [a fordítást módosítottam].

<sup>45</sup> I. m. 110.

<sup>46</sup> I. m. 110–111.

<sup>47</sup> I. m. 111.

<sup>48</sup> I. m. 111.

lemképződmények konkrét összefonódásait, anélkül, hogy magasabb fokú egységbe foglalhatná őket.

A *látható és a láthatatlan*ból világosan kiderül, hogy miért nem gondolható el a nyers avagy vad lét tartományában semmiféle szintetikus egység. Ennek oka abban rejlik, amit Merleau-Ponty a minden kiazmusban fellelhető „hiátussal” ír le.<sup>49</sup> A szubjektum és az objektum, avagy a test és a hús kiazmusa is megszüntethetetlen hiátust zár magába; a látó és a látható, az érintő és a megérinthető összefonódnak, anélkül azonban, hogy valaha is egybeolvadnának. Merleau-Ponty egy Husserltől vett példán szemlélteti ezt a megfigyelést, és a kiazmus elemzése során e példára újra meg újra visszatér. Amikor megérintem jobb kezemmel a balt, majd azután megérintett bal kezemmel ismét megtapogatom az őt érintő jobbat, akkor a két kéz közti viszony megfordíthatósága, reverzibilitása szinte *ad oculos* bizonyítottnak látszik. Merleau-Ponty mindazonáltal leszögezi, hogy „e reverzibilitás mindig csak küszöbön áll, de sohasem valósul meg teljesen.”<sup>50</sup> Hozzáfűzi, hogy érintett és érintő között sohasem jön létre teljes „egybeesés”: „vagy a jobb kezem ténylegesen kitapintható tárggyá válik a bal kezem számára, ám ekkor megszakad a jobb kezem által közvetített, valamely tapintható tárgy érzetét nyújtó taktilis élmény. Vagy pedig a jobb kezemmel továbbra is érzékelek valamely letapogatható felületet, de ennek az az ára, hogy bal kezemmel már nem a jobb kezem érzékenységét, hanem annak csupán külső, érzéketlen burkát érem el.”<sup>51</sup> Ez a dilemma világossá teszi, hogy „a hiátus tapogatódzó és letapogatózott jobb kezem” között<sup>52</sup> kiküszöbölhetetlen: az érintő kéz érintő mivoltában sohasem érinthető meg.

Az a belátás, hogy az összefonódás során sohasem lehetséges teljes egybeesés, rávilágít a szintézis nélküli dialektika elképzelésére. Nincs hiánytalan egybeesés látó és látható, érintő és megérintett között; éppen ezért nem lehetséges az alany és a tárgy szintetikus egysége sem. Ez megmagyarázza, miért van alapvető jelentősége a kiazmusban fellelhető hiátusnak Merleau-Ponty egész kései gondolkodása számára. Csakhogy végül mégis az a benyomás keletkezik bennünk, hogy a hiátusnak ez a fontos felismerése végső soron visszahelyezi jogaiba szubjektum és objektum viszonyának megkérdőjelezett és élesen bírált elképzelését, úgyhogy már nem is világos, mire is irányul *A látható és a láthatatlan*ban „ontológiánk revíziója”, valamint „a szubjektum és az objektum fogalmának felülvizsgálata”.

Jacques Derrida utolsó műveinek egyikében, amelyben Jean-Luc Nancyról és az érintésről ír, szigorú kritikának veti alá Merleau-Ponty késői filozófiáját. Kri-

<sup>49</sup> I. m. 171.

<sup>50</sup> I. m. 167.

<sup>51</sup> I. m. 167.

<sup>52</sup> I. m. 168.



tikájának alapjául többek között az imént tárgyalt nehézség szolgál. Derrida felteszi a kérdést: „Miért olyan kényelmetlen nekem Merleau-Ponty-t olvasni? Mi teszi írásmódjának értelmezését olykor szenvedélyesen magával ragadó, olykor viszont nehézkes, sőt időnként egyenesen bosszantó és csalódást keltő vállalkozássá?”<sup>53</sup> Derrida válasza így hangzik: „Talán egy szóval megjelölve a következő dolog ennek az oka: ismét csak azt látjuk, hogy az említett mozgás, az egybeesésnek és a fedésnek a nem-egybeeséssel és a nem-fedéssel alkotott tapasztalata, az egybeesésnek a nem-egybeeséssel való egybeesése alakul itt át a (következetlen) következetesség rendjévé avagy a filozófiai kijelentések (megszakított) folytonosságává [...]”.<sup>54</sup>

Azt hiszem, nyugodtan állítható, hogy Merleau-Pontynak Sartre-ral való vitája során sikerült lerántania a leplet *A lét és a semmi* „rossz” dialektikájáról. Mindenképpen komolyan kell vennünk azt a megfigyelést, hogy e műben olyan fogalmak, mint a lét és a semmi, az önmagában-való-lét és az önmagáért-való-lét, végső soron „a léttapasztalatról levált és kiüresedett jelentések” hordozói csupán. Csakhogy a „jó”, azaz a „szintézis nélküli” dialektika, amelyet Merleau-Ponty Sartre módszerével szembekegyel, a maga részéről szintén nem tekinthető többnek „hamisíthatlan filozófiai zavarodottságnál”, amint Heidegger minden dialektika legfőbb jegyét meghatározza. A kiazmusban rejlő hiátus gondolata, az összefonódásban fellelhető nem-egybeesés felismerése szemmel láthatóan ellentétes irányú értelemtendenciákat egyesít magában. Merleau-Ponty joggal állítja, hogy abban a vad avagy nyers létben, amelyre fejtegetései rávilágítanak, ezek az ellentétes irányú értelemtendenciák nem úgy állnak szemben egymással, mint ahogyan a negatív áll szemben a pozitívval, és éppen ezért nem is lehet őket fogalmi szintézis segítségével magasabb fokú egységbe foglalni. Köztük ugyanis nem formális ellentmondás feszül, és ezért nem is alkalmazható rájuk a dialektikus közvetítés, valamint a megszüntetve-megőrzés sematikája. Mindez tehát igaz; ámde vajon következik-e ebből, hogy ezek az ellentétes irányú értelemtendenciák ennek ellenére is egy dialektika közegében lelik meg a helyüket – csak éppen egy felpuhított avagy cseppfolyóssá tett dialektikában? Nekem az a benyomásom, hogy a „szintézis nélküli dialektika” elképzelése, amelyhez Merleau-Ponty oly nagy reményeket fűz, valójában csupán egy *homályos szűrkezőna* feltételezéséhez vezet, amelyben az ellentétek körvonalai elmosódnak anélkül, hogy maguk az ellentétek megszűnének. Amit tehát Merleau-Ponty *A látható és a láthatatlanban* „hiperdialektikának”

<sup>53</sup> J. Derrida : *Berühren*, Jean-Luc Nancy. Ford. H.-D. Gondek, Brinkmann & Bose, Berlin, 2007, 270.

<sup>54</sup> Uo.

nevez, az valójában kezdettől fogva lemondást jelent nem csupán a hegeli, de a sartré-i szigorról is.

Mi jogosít fel minket mégis arra, hogy Merleau-Ponty szintézis nélküli dialektikájára alkalmazhatónak tekintsük Heidegger meghatározását, és vele kapcsolatban éppúgy *hamisítatlan* filozófiai zavarodottságról beszéljünk, mint Hegel vagy akár Platón dialektikájával kapcsolatban? A válasz benne rejlik az eddigi fejtegetésekben. A következő tézist teszem magamévá: az ontológia revíziója, a szubjektum és az objektum fogalmának felülvizsgálata, amelyre *A látható és a láthatatlan* vállalkozott, azért torkollott szükségképpen hiperdialektikába, mert Merleau-Ponty szem elől tévesztette a husserli és a sartré-i értelemben vett fenomenológiai metafizikát. Sartre jól látta, hogy a szubjektum és az objektum kiazmusában rejlő hiátus előfeltételezi azt az „abszolút eseményt”, amelynek során a tudat felbukkan a létben. Hasonlóképpen, az önmaga és a másik mégoly szoros összefonódásában fellépő nem-egybeesés is arra az „alapvető esetlegességre” utal, amely *A lét és a semmi*ben a tudatok ontológiai elválasztottságának forrását alkotja. Még egy szintézis nélküli dialektika sem képes ezeket az őstényeket megingatni, még akkor sem, ha egy homályos szűrkezóna feltételezése révén igyekszik is elmosódottá tenni őket. Merleau-Ponty nyilvánvalóvá tette ugyan, hogy *A lét és a semmi*ben a szubjektum és az objektum közti viszonylatok – mint ahogyan az egyik szubjektum és a másik szubjektum közöttiek is – torzak és félrevezetőek. „Ahhoz, hogy a másik valóban másik legyen, nem szükségszerű és nem is elégséges feltétel, hogy a másikat elemi csapásként fogjuk fel [...]”.<sup>55</sup> Mint oly sokszor, Merleau-Ponty ezúttal is fején találja a szöveget. Mindamellett a metafizikai kérdésekben Sartre-nak igaza van vele szemben. *A lét és a semmi* rávilágít azon őstények jelentőségére, amelyeket *A látható és a láthatatlan* a maga hiperdialektikájával próbál elperelni. Husserl kivételével senki sem látta olyan világosan, mint *A lét és a semmi* szerzője, hogy miben is áll a valódi metafizika feladata. Nem azt követeli ez a feladat, hogy létünk őstényeire – akár spekulatív szertelenségek árán – magyarázatot leljünk, hanem csakis azt, hogy őstény mivoltukban feltárjuk őket, és faktikus szükség-szerűségükre fényt derítsünk. Bizonyos, hogy ezt a feladatot sokoldalúbban is megragadhatjuk, mint ahogyan Sartre teszi. A létezőről mint létezőről szóló arisztotelészi írások nagy ismerőjéhez, Nicolai Hartmannhoz kapcsolódva kiemelhetjük például a fenomenológiai metafizika *aporetikus* jellegét. Vagy magához Husserlhez csatlakozva azt is hozzáfűzhetjük ehhez, hogy a fenomenológiai metafizika összekapcsolódik az életvilág ontológiájával, mert az általa felmutatott őstények nem egyebek, mint az életvilágbeli tapasztalat lehetőségének nélkülöz-

<sup>55</sup> M. Merleau-Ponty : *A látható és a láthatatlan*. 98.



hetetlen feltételei, és mint ilyenek akkor is létünk alappillérei maradnak, ha a tudományok absztrakt idealizációi átléphetnek rajtuk. A jelek szerint Sartre nem vonta le az összes következtetést a fenomenológiai metafizika alapeszméjéből, ámde egyvalamit senki más nem látott olyan világosan, mint ő: azt a tényt ugyanis, hogy a fenomenológiai ontológia mindaddig a levegőben lebeg, amíg le nem horgonyozzuk az őstények metafizikájában.

# A tapasztalat körvonalai





Farkas Henrik

## Erőmegnyilvánulás és cselekvőképesség

(Az interszubsztitívitás fenomenológiájához)

A másik gondolkodóba ejt. E gondolkodás egyik forrását a másikkal kapcsolatban átélt paradoxonjaink szolgáltatják. E paradoxonok nem csupán a másik problematizációját hívják életre, de e problematizáció révén segítenek elrendezni a másikkal kapcsolatos legkülönbébb élményeink sokaságát is. Tárgyunk körülhatárolása érdekében a másik megjelenéséhez fűződő két olyan paradoxonra hívnám fel a figyelmet, melyek kibontása segítheti a másikkra vonatkozó élményeink sokaságának jobb megértését. Első belátásunk azokra az élményekre vonatkozik, amelyek a másikkal kapcsolatban egymást kizáró megjelenési módokról adnak hírt. Ugyanaz az ember ugyanabban a helyzetben más színben tűnhet fel számomra, mint mások számára, de ugyanő akár számomra is különféle arcait mutathatja meg eltérő időpillanatokban. E megjelenési módok elvben ki is zárhatják egymást (például egyszerre állítjuk valakiről, hogy bátor és gyáva), mégis értelmesen vonatkoztathatóak ugyanarra a létezőre, a másikkra. Nem kevésbé figyelemreméltó az a belátás sem, hogy a másik nem teljesen velem azonos, de nem is teljesen tőlem eltérő módokon jelenik meg, vagyis mintha hordozná a velem való egyneműség és a tőlem való eltérés jegyeit is. A legkülönbébb szinteken (tett, gesztus, szokás, stb.) és a legeltérőbb fokozatokban jelenhet meg ez a kettősség, de kiiktathatatlan. Egyneműség és különbség dinamikája döntőnek tűnik a másik észlelésében, hiszen egyszerre teszi lehetővé a másik megnyilvánulásainak kiszámíthatóságát, érthetőségét, de ugyanakkor folyamatosan meg is kérdőjelezi azokat. E két paradoxon rövid leírásából kibontható egy újabb, immár általánosabb megállapítás: a másik olyan létező, amely egyrésztől változtatja előttem alakját, másrésztől nem teljesen kiszámítható módon teszi mindezt. Még ha e kiszámíthatatlan változatosság nem is specifikus eleme a másik ember megjelenésének, hiszen egyéb létezők sokaságáról is elmondható ugyanez (az állatok döntő többségéről, a természeti jelenségek egy részéről, az affektusokról stb.), e kiemelés mégis lényegi számunkra, ugyanis a másik kiszámíthatatlan változatossága meghatározott módon bukkan fel számunkra, és e mód már sajátosan jellemzi a másik megjelenését. A másik kiszámíthatatlan változatossága a legkülönbébb affektusokon (a bennem kiváltott haragon, szomorúságon, vidámságon stb.) keresztül jelenik meg, amelyek a cselekvési lehetőségeim megvalósíthatóságát jelző *erőélmény* módosulását idézik elő bennem. A másik kiváltotta affektusok egy része *sajátos módon* növeli erőélményemet (a másik kiváltotta inspiráció, vidámság stb.), így cselekvési lehetőségeim megvaló-



síthatóságának mértékét is, míg egy másik része csökkenti, gátolja azt (a másik kiváltotta harag, rosszkedv stb.).

Vizsgálódásaink eszméjét két szempont, vagyis a bennem felbukkanó erő és cselekvőképességem viszonyának kifejtése vezeti. Bár affektusok és cselekvőképesség viszonya mindenekelőtt Spinoza nevével kapcsolódott össze, e fogalomnak a másik személy felbukkanásával való összekötése, továbbá elemzésünk fenomenológiai jellege indokoltá teszi, hogy tárgyunkat mégis két 20. századi francia filozófus gondolatainak felhasználásával világítsuk meg: az egyik Merleau-Ponty, aki az alkotó test filozófusa, a másik Sartre, aki a másik megjelenési módját először kapcsolta a hatóerők játékához. Mielőtt megkíséreljük körbejárni azt a tapasztalati mezőt, amely a másik e két megjelenési módját kíséri, három előzetes megjegyzésben megkíséreljük felvázolni azokat a kereteket, amelyek között e vizsgálódás lehetőségessé válhat. E vázlatok egyrészt felhívják figyelmünket jelenlegi elemzésünk támpontjaira, másrészt jelezni kívánják minden fenomenológiainak nevezhető filozófiai elemzés kereteit, a tapasztalatra hivatkozó gondolkodás sajátos értelemben vett reduktív jellegét, végül utalnak arra is, mire figyeljünk a másik és az affektusok viszonyának elemzése során.

Első, rövidebb megjegyzésünket azzal kezdenénk, hogy a fenomenológiai leírás kiiktathatatlan érthetőségi feltétele a szubjektum által átélt tapasztalat, vagyis az a szempont, amely kerüli a tapasztalatra nem visszavezethető elméleti konstrukciókat. Mivel jelenlegi vizsgálódásunk a fenomenológia keretein belül mozog, megpróbálja tartani magát ehhez az elváráshoz, vagyis nem csupán saját elméleti légvívairól próbál lemondani, de a fenti szerzők eszmeifuttatásaiból is csupán annyit kíván felhasználni, amennyit a vizsgálandó jelenségek tapasztalati leírásai feltétlenül megkövetelnek. Ez azt jelenti, hogy elemzésünk elsődleges viszonyítási pontja nem Sartre és Merleau-Ponty szövegeinek értelmezése, hanem egy adott probléma, és annak a tapasztalat segítségével történő kifejtése. Az említett szerzők szövegeit annyiban vonjuk be vizsgálódásainkba, amennyiben tapasztalati leírásaik képesek hozzájárulni a minket foglalkoztató problémák megvilágításához. Mint látjuk, elsődleges vonatkoztatási pontunk nem a szöveg, hanem a tapasztalat. De vajon hogyan képes e tapasztalat a nem érthető dolgokat érthetővé tenni? Milyen eljárások, mechanizmusok biztosítják azt, hogy a fenomenológiai tapasztalat elkülönül élményeink hétköznapi átélésétől, nem merül ki a tények regisztrálásában és reprodukciójában, hanem belátásokhoz, érteleмhez juttat minket? E kérdések átvezetnek második, hosszabb megjegyzésünkhöz, amelyben azt kívánjuk jelezni, hogy a fenomenológiai tapasztalatot nem önmagában kell felfognunk, hanem más tapasztalatokkal való viszonyában, hiszen éppen e viszonyok rajzolják ki a fenomenológiai gondolkodás terét, és különítik el minden egyéb tapasztalatitól.

Induljunk ki jelen vizsgálódásunk tárgyából, a másiktól. Mely tapasztalataink képesek a másikat egy olyan, csak rá jellemző értelemmel felruházni, amely elkülöníti minden egyéb létező értelmétől? Milyen tapasztalatok teszik világossá számunkra azt, hogy a másikkal, és nem egy székkal vagy egy lóval találkoztunk? Kiindulásunk során nem tehetünk másképp, minthogy meghatározott, általunk már értett, és a másakra utaló élményeket vonunk be a vizsgálódásba. A kezdő értelem egy formálódási vagy kialakulási folyamaton megy keresztül, aminek menetét a vele ütköztetett tapasztalatok kapcsolódási vagy szintetizáló hajlandósága határozza meg (fogalomképződés). E megtartott tapasztalatok lezáratlan összefüggéshalmaza adja a kifejtendő értelem egységét, ugyanakkor e megtartott tapasztalatok maguk is értelemmé válhatnak, amelyekből megint csak további értelemek bonthatóak ki. Sartre leírásában a szubjektum értelmét mindenekelőtt annak lehetőségei és szabadsága határozzák meg, de e két értelem a Másik értelmének megvilágításához is hozzájárul. A tapasztalat tehát összefüggések, és ez által egymásra utaló értelemek leírását teszi lehetővé, amely további értelemeket bont ki, vagyis a keresett értelem kifejtése egyéb értelemek összefüggéseiben bomlik ki. Ugyanakkor azt is észrevehetjük, hogy a megvilágított értelem visszahat az őt konstituáló értelemre, és így az egyes tapasztalati regiszterek egymást világitják meg. Sartre elemzésében a szégyenen keresztül belátásokat nyerünk a másiktól, szabadságunk megváltozásáról és cselekvőképességünk határaitól, de hasonló belátásokhoz juthatunk, ha nem a szégyenből, hanem bármelyik másik értelem felől indulunk ki.

A másik, megragadható értelmi egysége ellenére kiszámíthatatlan és változatos módokon hathat rám: örömmre fakaszthat, szomorúságra, szeretetre, elutasításra, esetleg gyűlöletre készíthet, kordában tarthat, lebéníthat, aktiválhat, fegyelmezhet, haragra gerjeszthet, idegesíthet stb. E különféle, mások által előidézhető behatásokkal kapcsolatban mindenekelőtt arra kell felhívunk a figyelmet, hogy nincs szükségszerű kapcsolat a másik viselkedése és a bennem kiváltott hatása között (szinte bármin megsértődhetünk, szinte bárminek örülhetünk). Másodszor: a felületesebb vizsgálódás számára úgy tűnhet, léteznek olyan affektusok, amelyek a másikon kívül egyéb létezőkkel is együtt járhatnak (öröm, bosszankodás stb.), míg más affektusok, így a féltékenység vagy akár a szégyen érzése elképzelhetetlenek a másakra való vonatkoztatás nélkül. Ezzel szemben egy figyelmesebb összehasonlítás mégis arról tudósít, hogy különféle módokon örülünk vagy akár bosszankodunk a másik ember és egyéb létezők vonatkozásában. Minden, másikkal viszonyba hozható affektusunknak sajátos, csak rá jellemző tónusa van. Ehhez szorosan kapcsolódik az a tény, hogy a másik nem elsősorban az általa előidézett affektusok alakjában jelenik meg (megsért, megszégyenít, megneveltet stb.), hanem sokkal inkább abban a viszonyulásmódban, amellyel ezeket az af-



fektusokat folyamatosan mérlegre tesszük. Elemzéseink fókuszában éppen e viszonymód mérlegelése áll, amely elsődlegesen cselekvőképességeink különféle változásai mentén kap értelmet, vagyis a blokkoltság és cselekvési lehetőségeink kibontakozásának vonatkozásában. E viszony tehát további fenoménekre utal, amelyek azt hivatottak megvilágítani, hogy egy meghatározott affektuson keresztül a bennünk létrejövő érőlmény változásai hogyan utalnak egy egységes fenoménra, a másikra. E ponton hívjuk segítségül *A lét és a semmi* „Tekintet”<sup>1</sup> című fejezetének számunkra lényegesnek tűnő gondolatait. Leírásunkban Sartre egy példáját használjuk fel, hogy jelezzük az affektus, a szabadság, a lehetőség és a másik tekintete közötti összefüggéseket. E kapcsolatokat maga Sartre bontja ki, de bizonyos, számunkra lényegesnek tűnő elemeket háttérben hagy, amelyekkel szintén számot vetünk. Ahogy korábban jeleztük, a tárgyunk szempontjából lényegtelen elemeket és argumentációkat nem vettük figyelembe, az absztraktnak tűnő okfejtéseket, terminusokat pedig igyekeztük átdolgozni. Ezt követően ismertetem Merleau-Pontynak a tekintetről, illetve a tekintetnek a másikhöz fűződő viszonyáról vallott felfogását, és ezt ütköztetem a sartre-i elképzeléssel. Végül e két szerzőnek a másik tekintetéről vallott felfogásán keresztül megkísérellek felvázolni egy olyan általánosabb elképzelést, amely a másikat az affektusokhoz való viszony segítségével kísérli meg leírni.

A helyzet ismert. Szemem a kulcslyukra tapad, és elmerülök az ajtó mögött feltáruuló látványban. Valakit vagy valakiket lopva meglesek. A helyzetben feloldódok, spontán módon cselekszem. Ha meglepődök, önkéntelenül mormogok valamit az orrom alatt, ha a látvány idegesít, testem jobban megfeszül. Úgy tapadok hozzá az ajtó mögötti látványhoz, mint ahogy a vad lesi áldozatát. Egy helyzet centrumában vagyok, amely beszív. Nem öntudatlan, de reflexiómentes állapot. A világgal együtt lélegzem.

E cselekedetemet, ahogy Sartre írja, számtalan tény motiválhatja. Leskelődhetem „féltékenységből”, de valamilyen „bűnös szándék” vagy a pusztá „érdeklődés” is vezethet<sup>2</sup>. Attól függően, milyen motivációk irányítják tekintetemet, környezetem egészéből különféle dolgok emelkedhetnek ki. Kétszer választok. Egyszer akkor, amikor az adott motiváció mellett, másodszor akkor, amikor a leskelődés mellett kötelezem el magam. E döntésekkel természetesen adott lehetőségeim körét is kijelöltem. Ha nem a leskelődés, hanem a párbeszéd mellett döntök, amikor a féltékenység gyötör, más lehetőségeket vagyok képes kibontakoztatni, hasonlóan ahhoz, amikor bár leskelődök, nem a féltékenység, hanem a kíváncsiság motivál. Sőt, az egész helyzet egy pillanat alatt megváltozhat. Miközben kukucs-

<sup>1</sup> J.-P. Sartre: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi T., L'Harmattan, Budapest, 2006, 314–368.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre: *A lét és a semmi*. 320.

kálok, eszembe juthat, hogy távoznom kell, mert fontos találkozóm van. Röviden: lehetőségeimet bármely pillanatban képes vagyok más módon meghatározni, eme szabadságomban semmi nem akadályozhat meg. Sartre velős megfogalmazásában: „[...] szabadságom folyamatosan felemésztí lehetőségeimet.”<sup>3</sup> Hirtelen azonban lépéseket hallok. Érzem, hogy valaki néz. Tekintete rám szegeződik, és alapvető módosulásokat idéz elő bennem. A tekintet leleplez és megváltoztat. Megszégyenülök. Látom, hogy látnak. Sajátos reflexió. Sartre értelmezésében: kiszakadok a világ közvetlenségéből, de úgy, hogy nem én vagyok, aki reflektál, hanem egy tőlem idegen létező teszi énemet tárggyá. Ez csakis azért lehetséges, mert a tekintet nem tárgy, hanem olyan aktív ágens, amelyet konkrét alakként nem ragadhatok meg. Nem szemgolyókat észlelek, hanem valamit a szemgolyók előtt, ami felém irányul. Ugyanakkor a tekintetet nem kizárólag a szemek közvetítik, „megmutatkozhat az ágak zörgésében, a csöndet megtörő lépések zajában, egy félig nyitva hagyott ablakredőnyben, a függöny meglebbenésében is”.<sup>4</sup> A tekintet mint ha túllépne a szemeken, és alaktalan fenyegetésként mindig körül lengene minket. De akkor hogyan is vagyok képes megragadni a tekintetet? Mindenekelőtt sajátos affektusokon keresztül. Sartre leírásában e kitüntetett affektus a szégyen, amelyen olyan fenomenális tényállások tűnnek át, amelyek a másik tekintetével való találkozás tapasztalatára utalnak. A szégyenérzeten keresztül nyerünk belátást arról, hogy a másik tekintete bármikor megjelenhet, és arra készíthet, hogy átírtam lehetőségeim addigi határát. Hiába vagyok képes új szituáció mellett elköteleződni, a másik jelzi, hogy e lehetőségek nem határtalanok, nem vagyok teljesen önmagam ura. A másik előre nem megjósolható módon korlátoz.

Úgy tűnik, Sartre leírása egyszerre nyitja meg a másikhöz kapcsolódó elemzések új dimenzióit, utal egyéb lehetőségekre, és hagy figyelmen kívül lényegesnek tűnő elemeket. Elévülhetetlen érdemének tekinthető, hogy a másik kérdését eloldotta az értelemkonstitúció reflexiók szintjétől, és új regisztert nyitott meg: a másik megjelenését a tapasztaló szubjektumban felbukkanó hatóerő függvényében értelmezte. Ennek belátása mellett értelmesen kiállhatunk: a másik csak azért érhet értelmi kihívásként, mert minden analogizáló, a velem való összehasonlítás alapján történő megértés előtt már hatása alá kerültem, amely átjár és alakít. E belátás további hozadéka, hogy e hatás cselekvőképességet érinti, annak lehetőségét köré meghatározott módon korlátozza. Bár a hatás, csakúgy, mint cselekvéseink és a másik tekintete, testi jellegűek, sőt fenti idézetünk alapján megkövethetjük, hogy a tekintetet a test egésze képes megnyilvánítani, a testi dinamizmus bevonása teljes egészében kimarad e fejezet elemzéseiből. A vizsgá-

<sup>3</sup> I. m. 321.

<sup>4</sup> I. m. 319.



lódásainkat motiváló elsődleges ellenvetésünk azonban a következő: mennyiben tekinthető kielégítőnek az a belátás, hogy a másik csupán cselekvőképességem belső határaiként képes megjelenni? A megjegyzéseinkre és ellenvetéseinkre vonatkozó válaszok egy részét Merleau-Ponty szolgáltatja.

Induljunk ki ismét a tekintetből. Merleau-Ponty elemzéseiben a tekintet nem rögzít, tárgyiasít, hanem felfedez, egy nem látható dolgot láthatóvá tesz: „van a tengernek egy olyan kékje, amelynél csak a vér pirosabb”.<sup>5</sup> A figyelmes tekintet a tenger olyan lényegszerű mozzanatát tárja elénk, ami fölött a felszínes figyelem könnyen átsiklik. A tekintet olyan aspektusokat képes felfedezni a dolgokon, amelyek korábban nem voltak adva. A tekintet alkot. A tekintetnek ez a jellemzője vajon megjelenik-e, és ha igen, hogyan, amikor a másik tekintetével szembesülünk? E kérdés további kifejtéséhez Merleau-Pontynak a kiazmusról szóló gondolatát vesszük alapul.<sup>6</sup> E gondolat ábrázolásának kiindulópontjához Sartre példájához, a kukucskáláshoz nyúlunk vissza.

Leskelődöm egy kulcslyukon keresztül, amikor hirtelen felém közeledő nő cipő kopogását hallom. Amikor hátrafordulok, látom, hogy valaki néz. Tekintete rám szegeződik, amitől egy pillanatra elbizonytalanodom. A következő pillanatban mégis érdeklődést fedezek fel tekintetében. Nem fordul el, kitart. Mintha meglátott volna, felfedezett volna valamit bennem. Sajátos tapasztalat. Miközben belém merül egy tekintet, én is elmerülök a másik tekintetében, és iménti felfedezése után kutatok. Tekinteteink egymásba gabalyodnak, egy nem is teljesen képzeletbeli sávon oda-vissza cikáznak. Új regiszter tárul fel tapasztalati mezőmben, ahol tekintetem és a másik tekintetének megnyilvánulásai egymást építik tovább. Ezzel egy folyamat vette tehát kezdetét, amely változó ütemben bomlik ki. E kibomlás azonban már nem szorítkozik a tekintetre, amely csupán egyik kifejezési módja testünknek. Kifejező apparátusunk egésze bekapcsolódik, miközben követi azt a működési módot, amely tekintetünket is jellemzi. A másik legkülönfélébb gesztusait, legyen az akár egy mozdulat, egy szó, egy érintés, továbbépítem, e kifejeződések új irányait jelölöm ki, miközben én magam is azt tapasztalom, hogy megnyilvánulásaimat vezeti a másik. Cselekvési lehetőségeim megnyílnak, az újdonság permanens élménye egyre kiterjedtebb regisztereken jelenik meg, és az is egyre nyilvánvalóbbá válik, hogy a tekintet működési módja, felfedezésre való képessége egész testünket behálózza. A tekintet csupán a testet behálózó érzékelési mező egyik kifejezési módja, ugyanakkor azzal a belátással is egyetérthetünk, hogy a tekintet, a tapintás, különféle mozdulataink maguk is a

<sup>5</sup> M. Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas H. és Szabó Zs., L'Harmattan, Budapest, 2006, 149.

<sup>6</sup> E gondolat kifejtését mindenekelőtt *A látható és a láthatatlan* utolsó fejezete szolgáltatja (i. m. 148–176.).

test egészére utalnak, belőle értjük meg őket. A másik tekintete tehát egy általánosabb testi provokáció, amelynek kifejeződései lehetőséget adnak egy általam nem teljesen ismert létező, a másik permanens felfedezésére, és cselekvéseim határainak állandó felülírására. Interszubjektív kiazmus. Itt érdemes egy pillanatra megállni, és összegezni eddigi eredményeinket.

A másik megjelenését affektusaink sajátos viszonyulási módjához kapcsoltuk, amelyeket mindenekelőtt cselekvőképességünk alapján ítélünk meg. Sartre elemzésében a másik tárgyiasít, és ez olyan meghatározott affektuson keresztül tűnik át, amelyek cselekvőképességünk határait jelzik. E működést Sartre a lehetőség és a szabadság terminusaiban írta le. Merleau-Ponty fontos kiegészítésekkel szolgál a másik és cselekvőképességem viszonyáról. Ha a másikat kizárólag tárgyiasító tekintetként ragadjuk meg, kétszeresen reduktív módon járunk el. Egyrésztől nem vesszük figyelembe a másik egyéb megjelenési módjait, amelyek a test legkülönbözőbb kifejeződései, másrésztől nem számolunk a másiknak azzal az aspektusával, amely teremtő erőket szabadít fel bennünk, önmagunk által nem fölvezethető új tapasztalatokat nyit meg számunkra. E lényegi belátások ugyanakkor nem számolnak azzal a lehetőséggel, amit éppen Sartre vetett fel. A másik nem pusztán fénylő pont az éjszakában. E tanulságokat most kíséreljük meg ütköztetni a tapasztalattal, és egy olyan általánosabb keret felvázolására használni, amely segítséget nyújthat a másikra vonatkozó elméletek kiegészítéséhez.

E fenti két leírás arra utal, hogy a másik, különféle affektusokon keresztül, cselekvőképességem meghatározott módosítójaként tűnik fel. Átéltünk olyan élményeket, amelyek során a másik megjelenése, minden reprezentációs aktus előtt, testi megnyilvánulásaim olyan *spontán affirmációjával* jár, amely egyben az alkotó öröm érzésével, a cselekvő- és hatóképességemet megnyilvánító erő élményével is párosul. Ugyanakkor a másik megjelenése testem *spontán tagadását*, a cselekvőképességemben bekövetkezett törést, kifejeződésem pillanatnyi blokkoltságát is eredményezheti. A szégyenben nem lehetőségeim elidegenedését élem meg. A szabad döntés, vagyis olyan eltérő lehetőségek felvázolása, amelyek e szituáció megváltoztatásával járnak, utólagos okoskodásunk eredményei. Lebénulok, ponttá zsugorodom, úgy érzem, megsemmisültem. E leírások képesek beláttatni velünk azt is, hogy a másik megjelenése sajátos, csak a másik felbukkanásával együtt járó affektusok lehetőségét hordozza. Csak a másik előtt érezhetek szégyent, csak a másik iránt érezhetek erotikus vonzalmat. Bár a másikhoz kapcsolható emócióink regisztere nem csupán minőségi értelemben színes, de intenzitásának sokszínűsége is megdöbbentő, nem azt állítjuk, hogy a másik megjelenése kizárólag különféle, de pontosan megnevezhető affektusok felbukkanásához köthető. Úgy tűnik, a legtöbb esetben aligha beszélhetünk a másikhoz fűződő konkrét, jól körülírható érzelmekről, és ha még beszélhetnénk is ilyesmiről, akkor sem hív-



hatnánk ezeket a másik konstitutív, lényegi mozzanatainak. Ugyanakkor a másikat, ahogy ezt már többször hangsúlyoztuk, állandóan mérjük, mégpedig azon erőélmény alapján, amely cselekvési lehetőségeim megvalósulásának mértékét jelzi. E mérce állandóan fennáll, vagyis a másik tapasztalata egy, a konkrét megnevezhető affektusoknál (harag, szenvedély, öröm stb.) szubtilisabb érzéki regisztert tár fel, amely a konkrét affektusoktól mentes, látszólag érzelmentes állapotainkban is fennáll.<sup>7</sup> Sartre és Merleau-Ponty leírásait, amelyek túlságosan is konkrét affektusokra koncentrálnak, kiterjeszthetjük tehát egy általánosabb tapasztalati mezőre, amelyről, hasonlóan ahhoz, ahogy legkülönbélebb, pontosan megnevezhető érzelmeinkhez viszonyulunk, mindenekelőtt spontán testi kifejeződéseim, a spontán afirmáció és a spontán tagadás nagyon is testi formái adnak hírt. A másik felém irányuló ártatlan gesztusai, egy toll átnyújtása, egy „köszönöm” kinyilvánítása, egy arcándulás, sohasem ártatlan gesztusok. Az afirmáció és tagadás ingajátékát indítják el bennem. Sőt. A padban, buszon, színházban ülő, még csak nem is felém irányuló megnyilvánulásai is kihívják testi megnyilvánulásaimat, és hasonló oscillációra készítetnek. További fokozatok: már besötétedett. Amikor hazaérek, nem gyújtok lámpát. Érzem, hogy valaki van a szobában. E finom rezdülések szintjei rendkívüli változatosságot mutatnak, differenciációjuk az egészen megfoghatótól az egészen szubtilisig terjed, az érzetminőségek és e rezdülések differenciációja más rendhez tartozik. Jegyezzünk meg csupán annyit, létezik egy minőségét és intenzitását kiszámíthatatlan módon változtató, kontúrok nélküli *erőmegnyilvánulás*, amelyet cselekvőképességem és saját erőélményem változásának mértékével mérek, és amely egységes fenoménra utal, a másokra. Zárásként további két lehetséges, a másik affektív megjelenésmódjából kifejezhető kutatási irányra hívnánk fel a figyelmet. Az első azt firtatná, hogy a másik felől erő különféle hatások milyen szerepet játszanak az értelem felbukkanásában.

Kifejezéseink, cselekvéseink értelemmel bírnak. Ezek mértékét ugyanakkor a másik méri. Ugyanaz a gondolat, amely tegnap süket fülekre talált egy ismerősnél, ma, egy másik helyzetben, megértő társra lelt. Gondolataimat e megértő társ, tegnapi ismerőssémmel ellentétben, nem csupán mechanikusan fogta fel. Gondolataimmal sikerült felkeltenem érdeklődését, mozgásba hozni gondolkodását. Látom, ahogy izgalomba jön. Érvelni próbál, továbbgondolja előző mondataimat. Megnyilvánulásaim csakis azért tűnnek értelmesnek, mert a másik megnyilvánulásai arra készítetnek, hogy spontán módon afirmáljam reakcióit, vagyis hatása visszaháramlik rám, és olyan, immár új megnyilvánulást fejezek ki, amelyet a másik ilyen jellegű reakciói nélkül aligha lettem volna képes megtenni.

<sup>7</sup> Az affektusok e két szintjének megkülönböztetéséhez lásd: D. Stern: *A csecsemő személyközi világa*. Animula, Budapest, 2000, 167. illetve Vermes K.: *A test éthosza*. L'Harmattan, Budapest, 2006, 163–165.

Amennyiben a másik megjelenése spontán affirmációmmal jár, úgy cselekvéseim is értelemmel telítődnek, ellenkező esetben nem találok befogadót, szolipszista magányba süllyedek, a lehetséges értelem elpárolgott. Egy jó beszélgetés, egy jó teniszmeccs stb. is csak az által nyer értelmet, ha a másik megnyilvánulásai affirmálhatók, folytathatók, vagyis cselekvési lehetőségeimet újra és újra aktiválhatom. Az értelem betöltődése nem függetleníthető cselekvőképességem maximalizálására való törekvésemtől. Ellenkező esetben a kibomló értelem megtörik, nem jut el a kifejeződésig. E gondolatmenet lezárásaképpen jegyezzük meg, hogy a másik megjelenése természetesen soha nem függetleníthető közös környezetünk feltételeitől. A cselekvőképesség semmilyen intenzifikációja nem lehetséges, ha nem rendelkezem a cselekvés végrehajtásához szükséges megfelelő eszközökkel; az éppen felmerülő cselekvésben való jártassággal, és azokkal az empirikus feltételekkel, amelyek ahhoz szükségesek, hogy képességeimet megjeleníthessem.

Másik megjegyzésünk is egy olyan lehetséges területre utal, amelynek alapjait fenti elemzéseink szolgáltatathatnák. E terület jellegét egy eddigi leírásainkkal vitatkozó állásponton keresztül világítjuk meg. Még ha a másik felett érzett öröm vagy az iránta érzett gyűlölet, hasonlóan a másik iránt érzett szánalom, felelősség, sértettség stb. vagy bármilyen szubtilis affektus érzéséhez egyben cselekvőképességünkhöz is kapcsolódik, amelyhez a spontán erőnövekedés vagy erőcsökkenés módján viszonyulunk, ez mégsem jelenti kifejezéseink, megnyilvánulásaink egyoldalúságát, hiszen minden egyes affektushoz, minőségétől és intenzitásától függően meghatározott kifejeződés is társul. Röviden: minden affektushoz, legyen az egy konkrét affektus vagy a szubtilisebb affektív mező valamely rezonanciája, mindig meghatározott testi kifejeződés társul. Hasonlóan ahhoz, ahogy nem beszélhetünk szerelemről egy ember esetében ott, ahol nem jelennek meg a szerelemmel együtt járó testi megnyilvánulások, az intenzív szívdobogás, a finom remegés, vagy ahogy nem hívható haragosnak az az ember, aki ahelyett, hogy idegesen rángatóznék, kipirosodott arccal nevet, minden egyéb affektív mozzanat is meghatározott testi megnyilvánulással jár. Ugyanakkor ez a megállapítás meg is fordítható. A másakra vonatkozó minden kifejeződésemet is meghatározott affektus kíséri. Bármelyik elem eliminálása a másik eliminálása. Ha a másakra irányuló, de affektusmentes, mechanikus cselekvéseket hajtok végre, akkor csupán látszatkifejeződés jelenik meg, amely éppen a másikkal, mint folyton ható erőmegnyilvánulással nem számol, ha pedig a másik által kifejtett affektus mégsem implikál kifejeződést, a másik elér hozzám, de én nem érek el a másikhöz. Íme, a látszatkapcsolat avagy a szolipszizmus két formája, amelyek kiindulópontul szolgálhatnak az affektus és cselekvőképesség viszonyából kifejtendő etikai problémák egy részének újragondolásához.



Ullmann Tamás  
**A vágy fenomenológiája\***

Aki a vágy fenoménjéről elmélkedik, önkéntelenül is két nagy, meghatározó álláspont fogalmaihoz igazodik. Az egyik a tudat távolságtartó, szemlélődő, ismeretekre és racionális belátásokra törő mozgásával szemben a vágyat egyértelműen a test és a testi létezés hatókörébe utalja. A másik nagy tendencia ugyancsak szembeállítja a vágyat a tudattal, ám nem a test, hanem egy még nehezebben megragadható szféra, a tudattalan fogalmában próbálja rögzíteni. Ha lehetséges a vágy fenomenológiai megközelítése, akkor az, úgy tűnik, nem a tudat ellentétes párfogalmaiban, a testben és a tudattalanban, hanem magában a tudatban találja meg a vágy eredetét, s ezáltal mind a tudat, mind a vágy fogalmát bizonyos módon átalakítja. Sartre ontológiai-fenomenológiai elmékedései világos kiindulópontot nyújtanak ahhoz, hogy a vágyat fenomenológiai módon vizsgálhassuk és kiszabadítsuk a tudat mitikus ellenfogalmainak, a testnek és a tudattalannak a fogságából.

Amikor *A lét és a semmi* második részének első fejezetében bevezeti a vágy fogalmát,<sup>1</sup> Sartre rögtön néhány kritikai megjegyzéssel kezdi. Ha a vágyat pszichikai állapotként jellemezzük, akkor tulajdonképpen valami meglevőként kezeljük, dolgot csinálunk belőle. Egy állapotnak ugyanis, amely önmagában mozgás nélküli és teljes, nincs szüksége kiegészítésre. Ha a vágy állapot, akkor olyasmi, ami időnként kapcsolódik az emberi létezőhöz, időnként pedig elválik tőle, ám ezzel a feltevéssel mind a vágyat, mind az emberi lényt dologi meglétté változtattuk. A vágy pszichikai állapotként eszerint olyan, mint valamifajta ruha az emberen. Ha azonban komolyan végiggondoljuk ezt a feltevést, akkor beláthatjuk, hogy kellemtelen következményekhez vezet: az ember is teljes létezés, és a pszichikai állapot is teljes létezés, vagyis nincs szükségük egymásra, úgy vannak egymás mellett, mint a toll és a tolltartó, a kéz és a kesztyű.

Ha a vágyat az újkori hagyomány mintájára *conatus*ként gondoljuk el, akkor ugyancsak elvétjük a fenomén igazi értelmét. A *conatus* fogalma Sartre szerint ugyanis az erő fogalmát implikálja és a fizikai létezés kontextusából származik. Olyasmit jelent, ami hatóerőként változást tud előidézni a környezetében: erő az okozásra. A *conatus* létrehozza és okozza az állapotokat, nem pedig vágyódik valamilyen elérendő célra.

\* A tanulmány megírását az MTA Bolyai Ösztöndíja és az OTKA 72360 számú kutatási programja támogatta.

<sup>1</sup> J.-P. Sartre: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi T., L'Harmattan, Budapest, 2006.

A biológiai vagy organikus párhuzam ugyancsak képtelen megvilágítani a vágy fenomenóját. Pszichofizikai értelemben például a szomjúság nem vágy az ivásra, hanem az organizmus egy sajátos állapota, és állapotként pozitív módon jellemezhető. Pusztán fiziológiai szempontból az organizmus kiszáradás közeli állapota semmivel sem negatívabb mint a normál állapot, vagy a folyadékkal túltelített állapot. Ha a víz vagy a levegő utáni vágyat a szervezet belső egyensúlyzavaraként vagy belső feszültségeként fogjuk fel, akkor ugyanúgy egy minden ízében pozitív fenomént ragadunk meg, valami önmagában teljes meglétet.

A vágy tehát nem pszichikai állapot, nem is valamifajta hajtóerő és még kevésbé az organizmus egyensúlyzavara. Helyesebben ezek mind kapcsolódnak a vágy fenomenjéhez, de nem hatolnak el a lényegéhez. A vágnak természetesen van pszichikai, fizikai és organikus aspektusa, a vágy azonban – ez Sartre alaptétele – valójában létfenomén. Lényegét csak akkor foghatjuk fel, ha nem valamelyik meghatározott létrégió (lelki, fizikai, organikus) fogalmai felől közelítjük meg, hanem ontológiai alapot biztosítunk a számára. *A lét és a semmi* egésze felfogható egy nagyszabású kommentárként ahhoz a tételhez, ami szerint *az emberi létezés valójában nem más, mint vágy*. Ez az önmagában még üres tétel azonban nagyon is meghatározott szerkezettel rendelkezik Sartre-nál, a vágy mozgását ugyanis egy középponti paradoxon jellemzi: felfelé törekszik, de csak oldalvást tud elmozdulni, abszolút beteljesedésre tör, de csak véges tárgyakat talál, totális kielégülés a célja, de csak ideiglenes megnyugvásban van része. Sartre érzékletes hasonlatával olyan ez, mint a Hold és az ár-ápany összefüggése: a vizet a Hold vonzza és felfelé törekszik, de csak a Föld felszínén tud elmozdulni. „[...] a vertikális vonzóerő, amelyet a Hold az óceánra gyakorol, horizontális elmozdulással jár, amit ár-ápanynak nevezünk” (i. m. 726.).

### 1. A vágy ontológiai alapja

*A lét és a semmi* hosszú és tekervényes gondolatmenete a fenomenológia alaptézisére épül: „minden tudat valaminek a tudata”. Szeretném azonban mindjárt az elején hangsúlyozni, hogy e hosszú kifejtés során Husserl mély intuíciója, valójában a fenomenológia mint olyan mély intuíciója, a korreláció gondolata feloldódik egy reflexív ontológiában és fokozatosan veszít fenomenológiai tartalmából. A tudat mindig valaminek a tudata, ám Sartre mindjárt azzal kezdi ennek a gondolatnak a kifejtését, hogy a tudat valaminek a tudata, valaminek, ami nem ő: nem konstituálja ezt a dolgot, ami nem ő, hanem csupán engedi megjelenni. Sartre akarja tární a tudat természetét és a vele szemben álló lét természetét is, hogy intencionális viszonyuk érthető legyen. A tudattal, vagyis az önmagáért-valóval



(*pour-soi*) szemben álló létben van valami transzfenomenális mozzanat, valami, ami nem meríthető ki megjelenések végtelen sorozataként, valami tömör, a gondolat számára áthatolhatatlan, nem fenomenális inercia és telítettség. A fenomének transzfenomenális mozzanata az, amit Sartre „önmagában-való”-nak (*en-soi*) nevez. A tudat és az önmagában-való összefüggése két tézisben foglalható össze: 1) A tudat szakadatlanul tételezi ezt az önmagában-valót, az intencionalitás nem is más, mint ez az állandó tételezés. 2) A tudat úgy tételezi az önmagában-valót, mint tőle különbözőt, mint olyasmit, ami nem ő. Ez a rejtett tagadó mozzanat is lényegi módon jellemzi az intencionális viszonyt. A tudatot semmi sem választja el a tételező mozgástól magától, a tudat önmagának tudata, de nem önmagának ismerete: közvetlen, de nem kognitív viszony önmagához. A tudatban azonban semmiféle pozitív, tárgyi meglét nincs, valójában nem is valami, nem egy ego, nem egy én, nem egy létező. A tudat semmi.

Ez a tézis azonban nem egy bonyolult spekulatív gondolat. Sartre ugyanis azt az egyszerű és alapvető összefüggést akarta megragadni, amit meglehetősen nehéz észrevenni a rárakódott metafizikai rétegek miatt: a tudat semmilyen – mégoly kifinomult és absztrakt – módon sem dologiasítható el. A tudat létmódja a tiszta transzparencia és a spontaneitás, ennek következtében nem jellemezhető dologi vagy szubsztanciális meghatározásokkal. Ezért utasítja el Sartre a husserli transzcendentális tudat feltevését is: a tudat nem az élmények konstituáló pólusa, egy ilyen transzcendentális ego csak külsőként és utólagosként gondolható el a tudat közvetlen és transzparens élményszerűségével szemben. Az önmagáért-való ezért csak mint negáció ragadható meg, mint olyan közvetlen jelenlét önmagánál és az élménynél, ami ugyanakkor állandóan különbözővé válik önmagától, állandóan elveszíti közvetlenségét és átcsúszik közvetettségbe, különbségbe, távolságba és elválasztottságba. Csak akként valami, hogy valójában sohasem az. Létmódja az elmozdulás, a különbözővé válás, az ontológiai mozgás: a semmítés.

## 2. A vágy ontológiai szerkezete

Mivel a vágy fogalmának alapját a semmítés ontológiai mozgása szolgáltatja, a tudat különféle létmódjai pedig a vágy felől értelmezhetőek, ezért nagyon fontos, hogy világosan lássuk vágy és semmi összefüggését. Az önmagáért-való azért lép ki állandóan önmagából a világ felé, mert egy olyan vágy hatja át, ami teljességgel kielégíthetetlen. A tudat ugyanis semmiként egyszersmind hiány is, és ez a hiány sohasem szüntethető meg. Ha ugyanis megszűnne hiányként létezni, vagyis beteljesedne a vágya és megszűnne a létét konstituáló hiány, akkor valójában önmagában-valóvá válna. A tudat tehát, amennyiben tudat, szakadatlanul vágy is.

Mi ez a hiány az önmagáért-való létezés gyökerében, vagyis mi az, ami hiányzik neki? Tulajdonképpen a megvalósulás. A megvalósulás azonban újabb paradoxont jelent, mert csak egy olyan azonosság illetve olyan létmód formájában gondolható el, ami megszüntetné ugyan a tudat létét átható hiányt, ám nem fosztaná meg szabadságától. A tudat legmélyebb vágya ugyanis az, hogy olyan teljességgel és erővel tudjon létezni, mint az önmagában-való, ám mégis megőrizze tökéletes szabadságát. Sartre-i terminusokkal ezt úgy lehetne rögzíteni, hogy az emberi lét olyan létezés, amely az önmagáért-való és az önmagában-való szintézisének megvalósítására törekszik. A definícióban azonban már benne van a szintézis lehetetlensége is: a két szembenálló létmód ugyanis nem egyesíthető anélkül, hogy valamelyik ki ne oltaná, vagy be ne kebelezné a másikat. Vagy az önmagában-való lesz önmagáért-való a szintézisben, és minden lét tudati fenomenének bizonyul, vagy az önmagáért-való tesz szert egy olyan identitásra, ami rögzített dologgá, vagyis önmagában-valóvá változtatja. A szintézis lehetetlen, de a szintézis vágyáról is lehetetlen lemondani. A tudat így nem más, mint szakadatlan törekvés e beteljesülésre, vagyis hiány.<sup>2</sup>

Sartre szerint minden hiánynak három összetevő eleme van: a létező, ami hiányol, a létező, amit hiányol és végül az ontológiai szintézis, aminek e két elem között meg kellene valósulnia. A hiányoló és a hiányolt egymásra utaltsága azonban nem lenne megragadható, ha ezeket nem a tudat negáló mozgása felől közelítenénk meg. Ha külsődleges lenne a kapcsolat, akkor két telített létről lenne szó, és egyiknek sem lenne szüksége a másikra. A Hold látható karéjának önmagában nincs szükség a láthatatlan részre. Az összetartozást mint hiányt csak egy olyan lény képes meglátni, aki minden ízében hiány, akinek a létmódja nem is más mint hiány. Minden lényegi hiányoláshoz hozzátartozik az említett hármas struktúra, s mivel a vágy alapja a hiány, ezért a vágy természete is ebből érthető meg. Nem elég a hiányhoz odaképzelní a hiányzó valamit, ami kiegészítené és beteljesítené, abban az értelemben, hogy megszűnne mint hiány. Hiányként csak akkor gondolható el és ragadható meg, ha állandóan afelé a totalitás felé mozog, amit a hiányzó és a hiányolt alkot. Valaminek ezt a fajta teljességét, a lehetetlen szintézis eredményét, vagyis az önmagában-való-önmagáért-valót Sartre *értéknek* nevezi. Azért van érték, mert az

<sup>2</sup> Hogy a lehetetlenség ellenére ennek a szintézisnek a gondolata állandóan kísérti az emberi létezést, annak az a bizonyítéka, hogy valójában állandóan elgondolunk egy ilyen szintézist, amelyben egy lét önmagának tudata, vagyis az, ami nem és nem az, ami, és ugyanakkor teljes pozitívitás is, vagyis teljességgel az, ami és a létezés alapja. Ezt a szintézist szoktuk Istennek nevezni (i. m. 134.). Ebből tehát egy lépésben el lehet jutni ahhoz a következményhez, hogy amennyiben az ember létezése minden ízében vágy, akkor végső soron ez a vágy nem más, mint Istennek lenni. Ugyanezt persze meg lehetne fogalmazni halálvágyként is, hiszen a lehetetlen szintézis másik, nem lehetetlen változata az önmagában-valóban való felolvadás, a tudat azzá válása, ami teljességgel nem ő, vagyis a tudat halála.



önmagáért-való hiányként éli meg a létezést. Nem lenne érték, ha nem lenne olyan hiány, ami az érték felé hajt – vagyis nem lenne érték, ha nem lenne vágy.

Sartre fenomenológiai tehetsége itt is a konkrét példa elemzésében mutatkozik meg. Az érték normaként meghatározza az emberi tudat törekvését egy adott szituációban, a szintézis felé azonban mindig csak törekszünk, mindig csupán megcélizzuk, ám újra és újra elvétjük. Vegyük a szenvedés példáját. A szenvedés tudata, mint minden tudat, negációt foglal magában: mivel tudok arról, hogy szenvedek, valójában nem is igazán szenvedek. Sőt, attól szenvedek, hogy nem szenvedek igazán, hogy a szenvedésem nem tesz tönkre, nem súlyt le, nem tragikus mélységű, talán nem is igazi szenvedés. Mindig más szenved igazán, mindig a tragikus hősök, a nagy filmszínészek szenvednek, de nekem nem sikerül a szenvedés teljességét átélnem. Az, amit ilyenkor hiányolunk, a szenvedés maga, vagyis a szenvedés magán-valósága. Nem olyasmi, ami kioltja a tudatot, hiszen nem belehalni akarunk a szenvedésbe, hanem teljes mértékben átélni. Élve maradni, de közben totálisan szenvedni. Ez az, ami az önmagáért-való és az önmagában-való szintézise és ez az, ami lehetetlennek bizonyul. A szenvedés állandóan elillan és a szenvedés tudatává változik, vagyis elveszíti intenzitását és üressé, értéktelenné válik. „Ha szenvednem kell, azt szeretném, hogy szenvedésem ragadjon meg, s ragadjon magával, mint egy vihar [...], de a hatalmas és homályos szenvedés, ami önmagamon kívülre vinne, mindig csak szárnyával érint meg, s nem vagyok képes megragadni azt, mindig csak magamat találom, magamat, aki panaszkodik, magamat, aki nyög, magamat, akinek hogy megvalósítsa a szenvedést, ami vagyok, szüntelenül a szenvedés komédiáját kell játszania” (i. m. 136.). Amíg tehát tudunk a szenvedésről, addig nem szenvedünk igazán, viszont gyötör a meg nem valósult szenvedés tudata. Létezésünk számára ilyenkor maga az igazi szenvedés hiányzik, ami majdhogynem szoborszerű tökéletességgel, ám megragadhatatlanul lebeg előttünk. Mindig elillan, mindig más szenved igazán. Mindig hiányzik valami, hogy igazán a szenvedés legyen, vagy igazán az öröm, vagy igazán a jó. Az érték éppen azért elérhetetlen, mert egy hiány rajzolja ki, s csak e hiány háttere *előtt* és e hiány *felől* ragadható meg.

Az előbbi gondolatmenet alapján világos különbség mutatkozik a vágy kétféle mozgása, a vertikális és a horizontális között. A vágy mindig felfelé törekszik, de csak oldalvást tud elmozdulni. A vágy igazi tárgya tejjességgel transzcendens, ám a vágy mindig „beleakad” empirikus tárgyakba, nagy erőket fektet ezekbe a tárgyakba, végül azonban nem találja meg a kielégülését és tovább mozog. Sartre már említett szép hasonlatával olyan ennek a két mozgásnak a különbsége, mint a Hold és az ár-ápany összefüggése: a vizet a Hold vonzza és felfelé törekszik, de csak horizontálisan tud elmozdulni.

A vágy tehát nem csupán szükségszerű fogalmi lépés *A lét és a semmi* architek-

tonikájában, hanem egyenesen a gondolati ív záróköve. A szenvedély, az akarat és a vágy fenoménje valójában mind abból érthető meg, hogy az embert egzisztenciális hiány jellemzi. Ennek következtében az egzisztenciális hiány, illetve a vele járó vágy minden létviszonyomat áthatja a legegyszerűbb percepciótól a szexuális vágyon át a misztikus elragadtatásig.

A vágy sartre-i felfogásának kétségtelen érdeme, hogy 1) középpontba állítja a vágyat és ontológiai jelentőséget tulajdonít neki, 2) az emberi viselkedés dinamikájáról azáltal ad számot, hogy feltárja a hiány egzisztenciális dimenzióját, 3) mindenfajta naturalizmust elkerül: nem vezeti vissza a magáért-valót mint vágyat a magán-valóra. Más szóval a vágy, a fantázia és a szabadság mozgását nem a biológiából vagy a fizikából érti meg, de nem is a tudattalan<sup>3</sup> vagy a végesség fogalmából vezeti le.<sup>4</sup> A vágy valójában intencionális szerkezetű, tehát elválaszthatatlan attól a tárgytól, amire irányul, és ugyanígy elválaszthatatlan attól az értelemről, ami a tárgyhoz kapcsolódik. A sartre-i megközelítés a vágyat a *jelentés*, nem pedig *valamiféle magyarázat* terminusaiban ragadja meg: a vágy nem csak vonatkozik egy tárgyra, hanem értelmet is ad neki.

### 3. A sartre-i vágyfogalom hiányossága

Ha a vágy ontológiai megközelítése a hiány mozgásán illetve az ontológiai szintézis lehetetlenségén alapul, akkor a vágy – minden pozitív mozzanata ellenére – valójában mindig egy totalitás hiányaként jelenik meg. A vágy hármas szerkezete

<sup>3</sup> Itt természetesen felmerül a kérdés, hogy miben áll felfogásának különbsége Freud vágyfogalmához képest? A pszichoanalízis alapjául egy olyan antropológia szolgál, amely szerint a psziché olyan organikus berendezés, ami egyensúlyi helyzetre, vagyis a külső és belső feszültség csökkentésére törekszik. Sartre nem tagadja, hogy a pszichoanalízisnek nagy érdemei vannak a vágy jelentőségének megpillantásában, ám a bizonytalan és alapvetően szcientista alapállású antropológiával, vagyis a homeosztatikus modellel szemben azt állítja, hogy jobban érthetjük a vágy konkrét fenoménjeit, ha a vágyat eleve az egzisztencia felől kérdezzük ki és értelmezzük.

<sup>4</sup> Figyelemre méltó ebből a szempontból a Heideggerrel szembeni állásfoglalása. A végesség fogalma, ami Heideggernél olyannyira meghatározó, Sartre szemében valamiféle külső lehatárolást jelent, amiből persze fontos belátások következnek, de a végesség önmagában csak egy címke. Sartre úgy véli, hogy a végesség igazi, belülről megközelített értelme csakis az ontológiai szintézis állandó kereséseként és elvétéseként, vagyis alapvető hiányként érthető meg. „Az önmagáért-való létben kudarc, mivel *csak* annyiban alapja önmagának, amennyiben semmi” (i. m. 132.). Valójában az emberi létezés kapcsán minden az eredeti, egzisztenciális hiány alapján ragadható meg. Nem csak a vágy, törekvés és akarat minden levezetett formája, de még az idő is. Sartre egyenesen azt állítja: „Ez a semmi, ami az embert elválasztja önmagától, az idő forrása” (i. m. 147.). Talán ez az a pont, ahol a legvilágosabban elkülönülnek az utak: Heidegger soha nem mondaná, hogy az idő levezetett fenomén, hiszen a lét minden formája az idő felől tárul fel.



ugyancsak e totalitás felől gondolható el: csakis egy totalitás lehet az, ami kiragadja az önmagáért-valót az állandó semmités mozgásából és bizonytalan, elillanó, nyugtalan létét megvalósuláshoz segíti.

Furcsának tűnhet, hogy Sartre a vágy hármas ontológiai struktúrájának leírásakor egyáltalán nem támaszkodik a vágy és a szükséglet megkülönböztetésére. Ám e különbség figyelmen kívül hagyása érthetővé válik ontológiai alapállása felől. A szükséglet olyasmi, ami kielégíthető és betölthető, ezzel szemben a vágy lényegénél fogva kielégíthetetlen: a vágyott nem kielégíti a vágyat, hanem felfokozza, elmélyíti, intenzívebbé teszi. Ha az önmagáért-való által hiányolt totalitás lehetetlen, akkor a vágy sohasem elégíthető ki. A vágy ezért sohasem hunyhat ki, viszont – és ez az érdekesebb – *soha nem is rögzül, nem ölt végleges formát*, nem meredek bele egyetlen alakzatába sem. A vágy állandó dinamika. És csak a vágy ontológiai fogalma felől válnak érthetővé azok a fenomének, amelyeket szükségletnek (éhség, szomszúság) nevezünk: hiszen a szükségletet sohasem szükségletként éljük át, hanem a vágy sajátos formájaként. A sartre-i megközelítés a vágyat leválasztja a szükségletről és úgy mutatja be, mint amit bármiféle beteljesülés csak elmélyít. Tehát nem a szükséglet felől közelíti meg a vágyat, hanem épp fordítva: a szükséglet bizonyul a vágy beteljesíthető formájának.

A probléma nem ennek az elválasztásnak a hiányából, hanem sokkal inkább abból ered, hogy Sartre a reflexivitás szerkezetéből indul ki. A reflexivitásban a gondolkodást eleve elválasztja valami önmagától, sőt maga ez az elválasztás konstituálja a gondolkodás lefolyását. Vagyis a reflexió az élményt eleve felbontja és megkettőzi: az élményre és az élmény tudatára. Ebből kettős nehézség támad: az a látszat keletkezik, hogy nincs közvetlen hozzáférésünk az élményhez magához, illetve az, hogy az élmény tudatának elemzése átveszi az élmény elemzésének helyét. Sartre dönthetett volna másként is, mint hogy a vágyat hiányként és valamitől való elválasztottságként írja le, de így döntött és ennek a teoretikus döntésnek látnunk kell a rejtett rajzolatát. Ha igaz is, hogy a tudat nem más, mint vágy, ebből még nem feltétlenül kell arra következtetni, hogy a vágy csak a hiány terminusaiban ragadható meg. A vágy hiánnyal való azonosítása ugyanis a következő állításokhoz vezet: 1) vágy és vágyott teljesen el vannak választva egymástól, 2) a vágy azért beteljesíthetetlen, mert a vágy tudata mindig beárnyékolja a vágyat, 3) a vágy dinamikája valójában csak egy abszolút vágytárgy felől érthető meg. Sartre nagy jelentőségű gesztusát, azt, hogy a tudatot vágyként határozza meg (s hogy a vágyat nem a testből vagy a tudattalanból eredezteti), rögtön lerontja ennek a gesztusnak a másik oldala, az, hogy a vágyat hiányként definiálja. Egy fenomenológiai vizsgálódásnak arra a kérdésre kell választ adnia, hogy lehetséges-e az első tétel fenntartása a második elutasításával, vagyis mondhatjuk-e, hogy a tudat vágy, anélkül, hogy a vágyat a hiány alapján értelmeznénk.

#### 4. A vágy fenomenológiai vizsgálata

Térjünk vissza a reflexivitás mozzanatához, mert úgy tűnik ez a kulcsa Sartre sajátos ontológiájának és ebből fakad az a különbség is, ami eltávolítja a fenomenológiától. A vágy fogalma kifejez egy mély intuíción, ám ezt a reflexió és ontológiai fogalmak eltorzítják. „Csak a reflexív tudat szintjén kísérelhetünk meg *epokhét*” (i. m. 117.) – állítja Sartre, vagyis számára a fenomenológiai eljárás alapvetően a reflexióra támaszkodik. Ezzel két husserli gondolatot szeretnék szembeállítani: 1) reflexió csak a retenció alapján lehetséges, vagyis a reflexió feltétele az időtudat mozgása; 2) az *epokhé* nem reflexiót jelent, hanem neutralizálást. Nem egy élményre reflektálok, hiszen akkor ez az élmény, a tárgy és én magam is megmaradok naiv bizonyosságomban, hanem zárójelezem az élményhez kapcsolódó léttelezést, hogy hozzáférjek magához az élményhez. Sartre szerint a reflexió másra már vissza nem vezethető alaptulajdonsága a tudatnak, ezért semmítés a tudat, hiszen a reflexióban elkülönül önmagától és negálja az előző pillanattal való azonosságát, amennyiben tárggyá teszi azt.

Fenomenológiai szempontból azonban a tudat reflexiók mozgása nem alapvető. A reflexió ugyanis eltorzítja azt, amit tárggyá tesz. Éppen azért, hogy tárggyá teszi. Az előző pillanat élményét megvizsgálhatom a reflexión keresztül, de ezzel nem az élményhez jutok, hanem az élmény *tudatához*. S a reflexiónak megfelelően nem is tudok másként számot adni az élményről, mint a dialektikus mozgás leírásával. Husserl és a fenomenológia meggyőződése az, hogy a reflexiónál van egy elementárisabb hozzáférésem a dolgokhoz: egy olyan figyelem révén, ami nem tárggyá teszi az élményt, hanem mindazt az érdeket kivonja belőle, ami hajlamossá tesz tárggyisítani és ezzel úgyszólván a tiszta látást szabadítja fel. Talán a vágy fenoménje is másnak mutatkozik, ha nem a reflexió, hanem a fenomenológiai beállítódás felől nézzük: talán nem elkeseredett kutatást, reménytelen küszködést és kilátástalan negativitást látunk benne, hanem a tudat életének legpozitívabb eleveenségét.

Ha a vágy *élményét* és nem a vágy *tudatát* vizsgáljuk (ami azonnal a boldogtalan tudat sivárságába zárja a vágyó tudatot), akkor először is nem lesz olyan reménytelen az elválasztás a vágyódás és a vágyott között, és a vágy tudata nem fogja minduntalan beárnyékolni a vágyat. Bizonyos értelemben a vágy szerkezetében is megpillanthatjuk azt, ami a fenomenológia mély belátása volt: a korreláció gondolatát. A korreláció élménye eredetibb, mint az, hogy a reflexióban elválasztom a korreláció pólusait, majd azokat újra egymáshoz illeszttem, mint egymáshoz illeszkedő, de egymástól elválasztott dolgokat. A korrelációhoz pedig nem az egykettő, illetve a totalitás-hasadás dialektikája tartozik, hanem a tárgy és a horizont különbsége, vagyis a megjelenítések és értelmek különbsége. Ha a korrelációból indulunk ki, akkor a vágyat nem hasadás és hiány, hanem dinamika és produk-



tivitás jellemzi. Olyan lendületnek mutatkozik, aminek nincs közvetlen összefüggése a reflexió negativitásával.<sup>5</sup>

Ennek megfelelően, úgy tűnik, a vágy fenomeológiai elmélyítésének két útja kínálkozik. Az egyik a tudat fogalmának elmélyítése a vágy irányába, ahonnet kiindulva a tudat és a tárgy léte is csak e vágy felől érthető meg, a másik út pedig az alteritás és a vágy összekapcsolásának irányában halad. Mindkettő egy sajátosan „aszubjektív” tudatfelfogás felé vezet, mivel mindkettő kimozdítja a tudatot az énszerű, egologikus szerveződés korlátaiból.

### 5. Tudat és vágy: az intencionalitás újragondolása

Térjünk vissza a fenomenológia alaptéziseihez, az intencionalitás és a korreláció téziséhez: 1) a tudat mindig valaminek a tudata, és 2) szigorú korreláció áll fenn tudat és tárgy között. Sartre az első tézis elmélyítésére vállalkozott, de nem vette figyelembe a másodikat. Pedig ez utóbbi a vágygal kapcsolatban is meghatározó fenomenológiai szempontból.<sup>6</sup> A korai Husserl az intencionalitás minden formáját arra az alapszerkezetre vezeti vissza, hogy egy üres, jelentésteli megcélzást egy szemléleti aktus betölt. Ez a szerkezet azonban olyan dinamikát rejt magában, amire az objektíváló aktusok leírása nem tud magyarázatot adni. A szemléletileg üres szignitív aktus valamilyen módon már a dologra vonatkozik, amit azután az intuitív aktus – ha észlelésről van szó – teljes jelenlétként hozzáférhetővé tesz. Ebben a mozgásban észrevehetünk egy sajátos teleológiát, ami nem csupán a megismerés felé való tendálásként, hanem a dolog „akarásaként” is érthető. Az üres megcélzás már önmagában törekvés, olyan szükséglet, amit a szemlélet elégít ki, sőt ez a fajta üres megcélzás – ahogy Husserl írja a *Logikai vizsgálódások* előtti években – egy bizonyos *Gemütsaffekt*tel, valamilyen kielégületlenség érzéssel jár együtt. Abban a törekvésben, amivel a tudat az ismeretet keresi, az is benne van, hogy a tudat meg akarja szüntetni a belső feszültségét. Ha az intencionalitást eleve a szignitív és intuitív aktusok terminusaiban írjuk le, akkor a leírásba észrevétlenül belecsempészünk egy olyan dimenziót, ami meghaladja az objektíváló aktus jelentését, és nem csak meghaladja, hanem mintegy keresztezi annak fő vonalait. Úgy tűnik tehát, hogy az objektíváció mélyén egy alapvető mozgás sejlik

<sup>5</sup> A vágy élményének fenomenológiai elemzéséhez lásd még Farkas H.: „Vágy, esetlegesség, szükségyszerűség”, *Aspecto*, 2009/I. 5–18.; Szabó Zs.: „A libidó antinómiája és a teremtő vágy”. *Aspecto*, 2009/I. 69–94.

<sup>6</sup> Ebben a fejezetben Renaud Barbaras gondolatmenetére támaszkodtam. R. Barbaras: *Le désir et la distance*. Vrin, Paris, 1999. Különösen a „Le désir comme essence de la subjectivité” című fejezetre: 133–156.

fel, ami az intencionalitás mint *tendencia* vagy *törekvés* fogalmához vezet. Ebből a következő belátások rajzolódnak ki: 1) a tudat csak azért tudja megcélózni a dolgot magát teljes jelenlétében, mert a tudat eleve törekvés, 2) az intencionalitás nem merül ki az objektíváló aktusokban, 3) az intencionalitás, amennyiben tárgyi megcélzás, ezek szerint csak egy formája vagy következménye annak, hogy a „tudat” eleve tendencia, törekvés, illetve vágy.

A genetikus fenomenológia kétszeresen is megkérdőjelezi az objektíváló aktusok elsőbbségét: egyrészt az objektíváló aktus megtörténését időbeli folyamatként ábrázolja, s az aktus érzéki összetevőjét egy olyan primitív affektus felmerüléséből származtatja, amire a tudat részéről valamiféle ösztön irányul. Másrészt magát az objektíváló aktust is olyanként ábrázolja, mint ami nem eleve adott és minden tapasztalatot meghatározó, hanem aminek a típusai egy sajátos létrejövésben alakulnak ki és rögzülnek. Husserl az időtudatra vonatkozó elemzéseivel igyekszik az itt feltáruló szakadékos mélységet megtartani a transzcendentális gondolkodás keretei között, de saját belátásaival szembeni bizonytalanságát semmi sem mutatja jobban, mint az „ösztön” fogalmának egyre gyakoribb megjelenése.<sup>7</sup> Az ösztönintencionalitás relatív önállóságának gondolata ahhoz a belátáshoz vezet, hogy az objektíváló aktusok bizonyos értelemben függnék a tudat mélyén működő vágytól, illetve e vágy felszínét jelentik.

E nagyon sematikus áttekintéshez még érdemes hozzáfűzni, hogy Heidegger gondolkodói fejlődésében is kimutatható a vágy egy bizonyos fogalmának felbukkanása. A *Lét és időt* követő évek egyik kulcsproblémája a kanti sematizmus elmélyítése a temporalitás fogalma mentén. Ezek az elemzések azt mutatják meg, hogy a sematizmus alapvető működése, az eksztatikus-horizontális struktúra, vagyis az, amit Husserl a genetikus fenomenológiai vizsgálódásokkal igyekezett megközelíteni, a tudati szerkezeten túl egy mélyebb és eredendőbb mozgásra utal. Heidegger ezt részben a kanti produktív képzelőerő fogalmában, részben Leibniz *Monadológiájának* középponti fogalmában, az *appetitus*ban találta meg. A *Dasein* lényegi mozgását a Leibniz-előadásban a vágyhoz nagyon közeli, leginkább törekvésnek fordítható *Drang*ban rögzítette.<sup>8</sup> A *Drang* az az alapfogalom, amiben egyszerre van jelen az időiség, a transzcendencia mozgása és a kanti értelemben vett produktivitás.

A Husserl és Heidegger sejtéseiből kibontakozó megközelítés egy jól meghatározható irányba mutat. Abban a tézisben kulminál, hogy nem azért érzek vágyat,

<sup>7</sup> Az ösztönintencionalitás problémájához lásd Bakonyi P.: „Az ösztönösség fenomenológiája”, *Aspetto*, 2009/I. 43–68.; Ullmann T.: *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. L'Harmattan, Budapest, 2010. („Transzcendentális ösztöntan” 255–275.)

<sup>8</sup> M. Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA 26. Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., 1978. A *Drang* fogalmának kifejtését lásd: 86–123.



mert vannak tárgyak, amelyek betölthetik a szükségleteimet, vagyis, hogy a vágy valamiként a tárgyakhoz igazodna és a tárgyak ébresztenék fel. Bizonyos értelemben ennek pont a fordítottja tűnik igaznak: azért vannak egyáltalán tárgyak a számomra, mert a vágyam kirajzolja ezeket a tárgyakat. Vagyis a percepció, a világra nyitottság egészének a struktúráját áthatja a vágy sajátos produktivitása.

## 6. Vágy és alteritás

A vágy fogalmának lehetséges elmélyítése azonban egy másik utat is kirajzol, ha a vágyat ezúttal nem belülről, hanem „kívülről” közelítjük meg.<sup>9</sup> Ha figyelemmel követjük Sartre elemzéseit a többiekkel kialakított konkrét viszonyokra vonatkozóan, akkor azt vesszük észre, hogy ezeket a viszonyokat is alapvetően a reflexivitás és a negativitás rajzolja ki. A Másikat számomra a tekintet fedi fel, az az élmény, hogy világom horizontján megjelenik valami, ami teljesen eltárgyisítja a létezésemet, megjelenik egy olyan pont, ahol – mint egy kád lefolyóján keresztül – a világom kifolyik, átfolyik a másik világába. A konkrét interszubjektív viszonyok a tekintet révén alakulnak ki: vágy én nézem és teszem tárggyá a másikat, vagy ő néz és tesz tárggyá engem. Arra vágyom, hogy megszűnjön a negativitásom, az állandó kudarc, s ezt a reményt a Másik adja. A remény azonban hiábavalónak bizonyul, mihelyt meg akarom valósítani: a konkrét Másikkal ugyanis óhatatlanul dominanciaharc kezdődik, hiszen a tekintet természeténél fogva tárgyiasít és ural. Azt akarom, hogy a másik szeressen, de ha teljesen átadja magát nekem, ha megszűnik az ellenállása, akkor a tekintetem tárgyává válik, vagyis dologgá merevül, egy dologtól pedig nem remélhetek megváltást. Ha viszont megőrzi önállóságát, ezt csak úgy teheti, ha teljesen független marad tőlem, vagyis ő ural engem. Ez azonban belőlem csinál tárgyat és így újra lehetetlennek bizonyul a szintézis.<sup>10</sup> A tudatok közötti találkozás dominanciaharc: mindenki transzcendálni akarja a másik transzcendenciáját. A tekintet által tárgyiasítani egyfajta erőszaktételt jelent, hiszen a másikat fakticitására redukálom, vagyis eleven testéből dologt csinállok. Sartre szerint minden tekintet „kővé változtat”, megfagyaszt, megmerevít.

Az alteritás fenomenológiája, elsősorban Lévinas nyomán, arra gondolatra épül, hogy a Másikkal való viszonyom alapvetőbb az intencionális tudat szerkezeténél és nem is írható le intencionális, vagyis tárgyiasító viszonyként. A Másikhoz fűződő kapcsolat vágy és transzcendencia. Ez a fajta viszony a Másikkal, ami

<sup>9</sup> Lásd ehhez Rudolf Bernet tanulmányát: „La conscience négative comme pulsion et désir”, in: R. Bernet: *Conscience et existence*. P.U.F., Paris, 2004, 171–194.

<sup>10</sup> Vö. Tengelyi L.: *Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz, Budapest, 2007. („Sartre és a vágy filozófiai felfedezése”, 225–236.)

ősibb a tárgyiasító tudatnál és az öntudatnál is, nem írható le a sartré-i tekintetek harcaként. A tudat valóban vágy, egy olyan Másikra irányuló vágy, akivel kapcsolatban fel sem merül, hogy tárggyá tehető vagy általa tárggyá válhatok. Sőt, éppen e Másikra irányuló vágy szabadít meg a reflexivitás és az Én terhétől, attól a tehertől, hogy a létezés minden formáját és megnyilvánulását tárggyá merevítsem.

## 7. A vágy aszubjektív fenomenológiája

Nagyon röviden a következő sejtések adódnak a vágy sartré-i elemzéséből és ennek két irányba vezető fenomenológiai elmélyítéséből. A *lét és a semmi* kétségbevonhatatlan hozadéka, hogy a vágyat nem a tudat ellentétes párfogalmainak egyikében, a testben vagy a tudattalanban rögzítette, hanem önálló, sőt a tudat számára középponti jelentőséget tulajdonított neki. Sartre gondolatmenetét azonban, úgy tűnik, eltorzítja a reflexív kiindulópont és az erre épülő fogalmi dialektika. Egy szigorúbb és következetesebb fenomenológiai szemlélet talán megőrizheti a vágy fogalmának középponti jelentőségét, anélkül, hogy teljesség és hiány dialektikájaként, negativitásként vagy tudatok harcaként kellene ábrázolnia a vágy működését.

A vágy fenomenológiai elmélyítése így értelemmel töltheti meg a Patočka által bevezetett mély értelmű, de nehezen megragadható fogalmat: az aszubjektív fenomenológia fogalmát. Az aszubjektív fenomenológia kidolgozásához nem elég ugyanis kivonni a fenomenológia vizsgálódási területéből az egologikus szerkezetet. Pozitív alapzatra is szükség van, és ezt a pozitív alapzatot, úgy vélem, leginkább a vágy fogalmán keresztül közelíthetjük meg.

A vágy fenomenológiai elmélyítése azt mutatja meg, hogy létezésem súlypontja nem esik egybe az egómmal. A vágy és a vágyhoz tartozó mozgás egy olyan infrastruktúrát rajzol ki a tudati életben, amire rátelepül, és amit ezáltal el is fed az egologikus szerveződés. Az így kirajzolódó vágy fogalmának két meghatározó jellegzetessége van: 1) *nem tárgyiasító*, vagyis nem egy objektiváló aktusra épül, nem tőlem elválasztott világot és dolgokat mutat meg, illetve a Másikban nem egy leigázandó tudatot jelenít meg; 2) *nem egologikus*, vagyis nem egy Én vágyáról van szó, nem az én vagy a reflexív tudat egy bizonyos fogalma mutatja meg, mi a vágy, hanem fordítva: a tudat énszerű szerveződésébe csakis a vágy felől nyerünk megfelelő bepillantást. Az aszubjektív fenomenológia ugyanakkor nem a naturalizmus vagy a vitalizmus felől közelíti meg a vágyat, hanem a vágy élménye felől. Ha tehát a tudat vágy, akkor a tudat súlypontja nem az énbe esik.



Kenéz László

## Sartre és a másfeledik perspektíva<sup>1</sup>

### Bevezetés

Testünknel aligha van fontosabb: az emberi lét megtestesült létezés. Ebben az egyben legalább egyetért kontinentális fenomenológia és természettudomány, noha csak amiatt, mert nem ugyanazt értik emberi testen. Kíváncos lenne persze, ha az egyetértés nem merülne ki a szavakban, ám erre alig van esély addig, amíg a test egyik értelmezése nem foglalja magában azt is, amit a másik ért rajta. Ez azonban hiányzik, hiszen egyfelől csak azzal találkozunk, amit a fenomenológia érthet testen *a természettudomány szerint*, másfelől meg azzal, amit a természettudomány érthet rajta *a fenomenológia szerint*.

Így, mint az közismert, a fenomenológiai megközelítés a természettudomány – vagy még pontosabban a naturalista gondolkodásmód számára – egyszerűen introspekció. Akármit is mond tehát a testről, használhatatlan eszközt vet latba a test tudományos megismerésére. Az emberi test tapasztalata maga nem figyelhető meg oly módon, ahogyan a test megfigyelhető. Másfelől a természettudomány megközelítésmódjai a fenomenológia, pontosabban a kontinentális, fenomenológiai hagyományokhoz kötődő gondolkodásmód felől tekintve rendkívül behatároltak, méghozzá oly módon, hogy az így vizsgált test felől alig lehet valamit is kezdeni a tapasztalással, beleértve ebbe az emberi test tapasztalatát is.

A helyzet nyilván árnyaltabb ennél, ám akárhogy legyen is, tény, hogy termékeny párbeszédre a test e kétféle megközelítése között nemigen hallani. Bár történnek kísérletek, a *naturalizáló fenomenológia* igazi mostohagyermek: a természettudósok ezért nem szeretik, a fenomenológusok meg azért.

Nehéz helyzetben van tehát, aki egy párbeszéd kialakításán töri a fejét. Akárhonnan is indul, könnyen meg nem értésbe ütközhet. Nem értelmetlen tehát elsőként a senki földjén tábort verni. A tényleges kapcsolatfelvételt amúgy is számos elméleti probléma nehezíti. Az alábbiakban ezek közül egyről lesz szó, s a következő vizsgálódások is ennek kifejtése köré csoportosulnak. A tanulmány ezért nem is az emberi testről szól, csakis az emberi test megismerésének lehetőségeit firtatja. Eközben igyekszik semleges terepen maradni. Ezért is tartalmaz képze-

<sup>1</sup> Itt szeretnék köszönetet mondani Rónai Andrásnak kritikai megjegyzéseiért, amelyek nagy segítségemre voltak, Seregi Tamásnak, hogy rendelkezésemre bocsátotta készülő fordításának szövegét, valamint Blaskó Györgynek az ábráért. Itt jegyzem meg továbbá, hogy az idézetek kurziválásakor követtem az eredeti szövegeket, vagy ha mégsem, azt külön jeleztem.

letbeli szituációkat és gondolat kísérleteket, nem pedig leírásokat vagy tényleges kísérleteket. A fő cél a kapcsolatfelvétel elméleti előkészítése, így ha a következőkben meg is fogalmazódik egy konkrét, bár alig kidolgozott javaslat a test kétféle megközelítésének összekapcsolására (amihez Sartre gondolatai szolgáltatnak inspirációt), ez egyszerűen csak a türelmetlenség jele.

### 1. A test problémája

Induljunk ki valami egyszerűből. Valószínűleg mindannyian könnyen felismerjük a *megfázást*. Itt ülök például én, nem kapok levegőt az orromon, kapar a torkom és egyáltalán, nincs kedvem semmihez. Meg vagyok fázva. A szomszéd asztalnál azonban ott ül Péter is, és úgy látom, ő sincs sokkal jobban. A száján veszi a levegőt, krákog és nem is olvas, csak úgy bámul maga elé. Péter is meg van fázva. Bár lényegesen *különböző*, ahogyan saját megfázásomat, s ahogyan Péter megfázását azonosítom a meghűlés tüneteiből, mégis azt mondjuk, *ugyanaz* a bajunk. Kérdés tehát, milyen alapon tesszük ezt. Nézzük.

Először is, azt *érzem*, hogy meg vagyok fázva, ám semmit sem érzek Péter megfázásából. Nem tudom ugyan, hogy saját megfázásomat pusztán csak ezen érzés alapján azonosítom-e, ám biztosan nem ez alapján ismerem fel Péter megfázását. Elképzelhetem, hogy az ő megfázását is egy érzés révén azonosítom. Ám ez esetben hogyan különböztethetném meg az övét saját megfázásom érzésétől? Ha sehogy, nem lenne jogom az ő megfázásáról beszélni. Ha pedig az érzésről leolvasható speciális jegy alapján mégis különbséget tudnék tenni sajátom és az övé között, akkor ez már nem a megfázás érzése lenne, mivel különbözne attól. Csakhogy ha más, nem tudom, milyen alapon beszélhetnék az ő *megfázásáról*.

Másfelől, Péter megfázását *megfigyelhetem*, anélkül, hogy bármit is éreznem kellene. Szemügyre veszem őt és lajstromba szedem azokat a viselkedési sajátosságokat, amelyeket mutat. Ezeket a jellegzetes tüneteket azonban ott, annál a néninél is felfedezem, sőt, ha a kezem ügyében lenne egy tükör, akár saját magamon is megfigyelhetném. Nem tudom persze, hogy mások megfázását pusztán megfigyelés alapján azonosítom-e, de a sajátomat biztosan nem így. Felteszem ugyanis, hogy saját megfázásomat kizárólag megfigyelések révén azonosítom. Milyen módon különböztethetném meg így akárki más megfázásától? Ha megfázásomat megfigyelések útján azonosítanám, akkor ott kellene kezdenem, hogy pusztán megfigyelés alapján felismerem saját meghűlt testemet. Nos, elképzelem, hogy nem érzek semmit, csak látok néhány zsebkendőbe burkolózó, tüsszögő alakot egy videofelvételen. Milyen alapon beszélhetnék egyáltalán az *én* megfázásomról, ha egyszer ily módon, minden érzést kiiktatva, még azt sem tudnám



kiválasztani, melyik vagyok én? Másrészt, ha egy speciális jegy alapján csak megfigyelést végezve mégis módomban állna mindenkié közül kiválasztani a saját testemet, ennek a jegynek meg kellene különböztetnie testemet minden más meghűlt testtől. Ez esetben viszont az lenne kétséges, hogy az én *megfázásomat* azonosítottam.

Ha nem is tudjuk meg tehát ily módon, miképpen azonosítjuk a megfázást tüneteiből, belátjuk, hogy egyik rendelkezésre álló azonosítási mód sem fedhet le minden lehetőséget. Csak az érzés vagy csak a megfigyelés nem alkalmas arra, hogy a megfázás minden esetét általa azonosítsuk. Annál is érdekesebb, hogy mégis úgy gondoljuk, *ma* a megfázás az, amit így vagy úgy azonosítunk. Ehhez persze valamilyen közös mozzanatra lenne szükségünk. Csakhogy akad-e ilyen?

Első lendületből tehát nem sikerült tisztába jönnünk azzal, milyen alapon gondoljuk mégis, Péternek és nekem ugyanaz a bajunk. Induljunk máshonnan. A megfázás azonosítása, mint minden azonosítás, információt követel. Általánosságban azt, ami adva van és releváns információt hordoz, *adatnak* nevezzük. Minden esetben tehát, amikor azonosítjuk a megfázást, adatunk van róla. Ha kétféleképpen azonosítjuk, kétféle adattal rendelkezünk róla. De miből fakad ez, ha egyszer ugyanazt a valamit azonosítjuk?

Egyszerűsítsünk. Az előző helyzetben amúgy is két testről esett szó, az enyémről és Péteréről. Ezzel nyitva maradt a lehetőség, hogy a megfázás azonosításának két módjáért esetleg ez a kettősség a felelős. Vegyünk tehát csak egyetlen testet, a sajátomat. Az imént már utaltunk is rá: amellet, hogy saját megfázásomat érzem, testemet éppen úgy megfigyelhetem, mint Péter testét. Sőt, sejthető, hogy valahol itt kell keresgelnünk, hiszen teljesen természetes a gondolat, hogy a torkom kaparása és a nyálkahártya irritációja ugyanannak a valaminek kétféle valamije. Saját megfázásom is kétféleképpen azonosítható tehát, adataim vannak róla, úgy, ahogyan érzem s adataim úgy, ahogyan megfigyelem. S ha már úgy is meg vagyok fázva, átsétálok Péterrel a rendelőbe.

Nos, fekszem a fehér szobában, és végre nem kell csinálnom semmit. Egy szempillantás alatt megállapították, hogy meghűltem, mivel azonban újra meg újra valamiféle adatokról beszéltem, jobbnak látták, ha alaposabban is kivizsgálnak. Nem törődöm persze a drótokkal, amiket ide-oda erősítettek, hiszen van érdekesebb foglalkoznivalóm is. Valahányszor csak fájdalmat érzek, ez a műszer itt a sarokban, ugyanolyan alakzatokat rajzol. Aztán: valahányszor csak karikák táncolnak a szemem előtt, az a másik műszer ott, ugyanolyan mintázatokat rögzít. És megint csak: valahányszor összevetem az időpontokat a kezembe adott grafikon segítségével, miután felráztak álmomból, azt találom, hogy eszméletem visszatérte mindenkor egybeesik egy jellegzetes alakú hullám felbukkanásával.

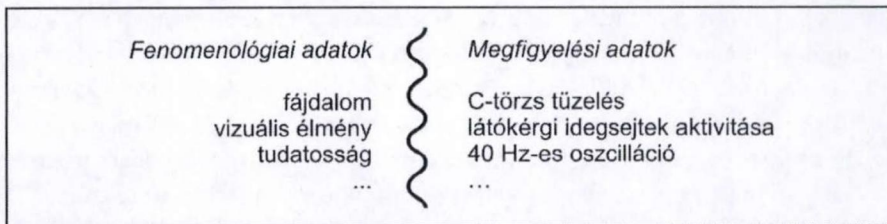
Teljesen természetes számunkra, hogy különféle érzéseink és megfigyelhető

viselkedésünk között *összefüggések* állnak fenn. Még ha nem is éppen az agyhullámok vonatkozásában. Érzéseim és a testemről nyert, számomra is hozzáférhető és elemezhető megfigyelések eredményeinek *empirikus korrelációja* tény. Ezen az alapon tehát bizvást kijelenthetem, hogy Péter és a saját megfigyélésem esetén ugyanazt a jelenséget azonosítom, még ha különféle módon is teszem ezt, hiszen érzéseim és saját testem megfigyelése között korreláció áll fenn, márpedig megfigyelt testem ugyanazokat a jegyeket mutatja, mint Péteré, ha azt vizsgálatnak vetjük alá.

De mégsem lélegezhetünk még fel (s nem a nátha miatt). A negatív meghatározások vakfoltja, amellyel fentebb már szembesültünk, tovább kísért. Elfogadhatom ugyan, hogy minden esetben korrelálnak érzéseim és általam is megfigyelhető testi folyamataim, ám nem látom be, hogy ez miért ne lehetne másképpen is, ha egyszer nem pillanthatok rá az adatok *közös forrására*. A kétféle adathalmaznak pedig nincs metszete.

Ez a gondolat gyötrő metafizikai nyugtalansággal töltheti el az arra érzékeny lelkületűeket. Bármennyiszer is konstátálom a korrelációt, mindenkor el tudom képzelni, hogy a tagok kapcsolata egy pillanat múlva már nem áll fenn: ily módon tehát nem képezhetek szükségszerűen egymáshoz kapcsolódó adatpárokat. De van még rosszabb is, ezt már láttuk korábban: önmagukban véve a megfigyelés nyújtotta adatcsoportot, nem leszek képes egymástól megkülönböztetni Péterről és a saját testemről nyert információkat. Akármilyen természetes is a gondolat, az érzések és a megfigyelések között tehát *nincs szükségszerű összefüggés*. Hogy pontosan miféle szükségszerűséget hiányolunk, hamarosan kiderül.

Minderre ugyanis a kétféle adathalmaz bevett elnevezését felhasználva (de ezeket még nem magyarázva) az úgynevezett *hullámvonal probléma* (*wavy-line problem*) ábrájával mutathatunk rá (1. ábra). Az első oszlop a *fenomenológiai* adatok, a másik a *megfigyelési* adatok csoportját szemlélteti, míg a *hullámvonal* meghatározatlanságot jelez.



1. ábra: A hullámvonal-probléma<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Vö. J.-M. Roy – J. Pettot – B. Pachoud – J. F. Varela: „Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology”, in: Petitot és mások (szerk.): *Naturalizing Phenomenology*. Stanford University Press, Stanford, 1999, 67.



Meghatározatlanság: kezdjük ezzel. Nos, nem tudjuk, hogy *valójában* milyen természetű reláció áll fenn azon létezők között, amelyekről az egyik, illetve a másik oszlopba sorolt adatok szolgáltatnak információt. Az a kétféle adathalmaz, amelyet a testekről nyerhetünk, erről nem szolgál információval. Nem is tapasztalati, hanem metafizikai kérdésről van tehát szó. Az sem kétséges, hogy minden bizonnyal *dönthetnénk* valamiképp, lehetnénk például materialisták, vagy idealisták, de akár dualisták is. Ha azonban ragaszkodunk a tág értelemben vett tapasztalathoz, s ily módon az adatokhoz, akkor jogosan csakis korrelációról, még hozzá *empirikus* korrelációról beszélhetünk. Nagyon nehéz persze ellenállni a metafizikai kísértésnek, ám a bűnbeesés ez esetben könnyen tetten érhető: ha egy empirikus diszciplína (értve ez alatt bármiféle adatgyűjtésre alapozó tudományt) többet sugall a korrelációnál, metafizikai vizekre tévedt. Ezért is lesz *probléma* a hullámvonal. A gond azonban nem azzal van, *amilyen* a két adatcsoport összefüggése, hanem azzal, hogy *nem másmilyen*. Lássuk, miért.

A gondolatmenet ismert: amíg el tudjuk képzelni, hogy a fenti ábrán is jelzett C-törzs tüzel (amennyiben erre vezet vissza a fájdalmat a természettudomány), de semmi sem fáj, illetve, hogy fájdalmat érzek, ám a C-törzs nem tüzel, az összefüggése nem szükségszerű.<sup>3</sup> Ez azt jelenti, hogy egy megfigyelési adat nem involvál semmiféle olyan eseményt sem, amelyről fenomenológiai adatot nyerhetnénk és fordítva is, az adat arról, amit érzek, nem involvál semmiféle megfigyelhető testi viselkedést. Azt a szükségszerűséget, amelyről itt szó van, a „nem lehetséges, hogy nem” formulával rögzítjük. Az involvál ígét pedig arra az esetre használjuk, amikor belátjuk, hogy „nem lehetséges, hogy nem von maga után valamit”.

Értsük meg azonban pontosan, esetünkben miről van szó. Mindez *nem* jelenti, hogy téves a materializmus, vagy hogy helyes az idealizmus és végképp semmi köze a dualizmushoz. Mindkét esetben episztemológiai premisszákból (el tudom-e képzelni vagy sem) vonnánk le metafizikai következtetéseket (milyen természetű az, ami van), márpedig ehhez egyelőre hiányzik az az elméleti erőter, amely biztosítaná a konklúzió helytállóságát.<sup>4</sup> A dolog mégis roppant kínos, mert a természettudomány a jelenségek *magyarázatára* törekszik, márpedig a magyarázat *szükségszerű* kapcsolatot képez magyarázó és magyarázandó között. Nem lehetséges, hogy a víz ne fagyjon meg 0°C alatt (tengerszinten), mert ez esetben a H<sub>2</sub>O atomszerkezete nem magyarázná meg ezt a jelenséget, így ha lehetséges, hogy ne érezzek fájdalmat, amikor a C-törzs tüzel, akkor a természettudomány nem adhat magyarázatot érzéseim és vizsgálható testem összefüggésére, mivel ehhez a feno-

<sup>3</sup> Vö. S. Kripke: *Naming and necessity*. Harvard University Press, Cambridge, 1980.

<sup>4</sup> Vö. Tózsér J.: „Négy érv a fizikalizmus ellen”, in: *Játékok és nyelvjátékok*. Kávé, Budapest, 1994.

menológiai és a viselkedési adatok között szükségszerű kapcsolatot kellene létesítenie. A két adatcsoport között ezért *magyarázati szakadék* tátong (vö. Levine: 1983).<sup>5</sup>

Amikor tehát a szemem vizsgálatát végző orvos az eddigi tortúrák után ráadásul még az élem tolt képernyő különféle erősségű megvilágítottságáról is kérdeget, nem szólok ugyan egy szót sem, de eszembe jut Sartre.

„Azt a bizonyos tárgyat [...] soha nem tudjuk *megismerni*, amelyet a kísérletet végző [...] vizsgál, és amely saját látószervünk [...]. A kísérlet végén elért eredmény csak két *tárgysorozat* viszonyba állítása lehet: amely a kísérlet során nekünk feltárult, és amely ezalatt a kísérletezőnek tárult fel. Az ernyő világosabbá válása az *én* világomhoz tartozik; szemeim mint objektív szervek a kísérletező világához. A két sorozat között létesített viszony két különálló világot összekötő hídnak mutatja magát; de soha nem képes megfeleléseket felállítani a szubjektív és az objektív között.”<sup>6</sup>

Nehéz persze kibékülni ezzel, hiszen a testünkre vonatkozó *tudás* ügye forog kockán. Itt fekszem hát a vizsgálóban, gondolkodom, és egyszerűen tudni szeretném, hogy egy és ugyanaz a test az, amit sajátomnak érzek, s amit adott esetben én vagy akárki más is megismerhet. Márpedig ehhez az adatok között szükségszerű kapcsolatot kellene létesítenem. Lehet, hogy ez túlzásnak tűnik (hiszen ki gondolná komolyan, hogy két teste létezik), ám az *elméleti* kihívás nem hiszem, hogy vitatható: a megfigyelés adatai felől nem érek el a fenomenológiához, mert a természettudományos magyarázat nem hidalja át a szakadékot, ha pedig a fenomenológia felől akarnék hidat építeni, hamar arra jutnék, hogy még az sem biztos, hogy van-e egyáltalán testem. Nincs más választás, a nyugalomhoz egy erős *komprehenzív elmélet* kell, amely megfelelően rendeli egymáshoz az ábra két oszlopának elemeit. Másként: olyan keret kialakítására van szükség, amelyben a fenomenológia és a megfigyelés adatai szükségszerű kapcsolatba lépnek egymással. Ennek híján a kétoldali adatgyűjtés ugyan minden további nélkül folytatható, ám az empirikus korreláció adatolása nem segít a mélyebb okokból nyugtalankodók baján.

A továbbiakban e nyugtalanság okán kapcsolódunk Sartre-hoz, méghozzá annak ellenére, hogy a fenti idézet inkább azt sugallná, lehetetlen vállalkozásba kívánjuk csendestársként bevonni. Csakhogy Sartre szerint a test *három* ontoló-

<sup>5</sup> Vö. J. Levine: „Materialism and Qualia: The explanatory gap”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 64. 1983.

<sup>6</sup> J.-P. Sartre: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi T., L'Harmattan, Budapest, 2006, 378. A továbbiakban az ebből a műből való hivatkozásokat csak oldalszámmal jelzem, a főszövegben, az idézet után, zárójelben megadva.



giai dimenzióban létezik. Ebből kettő egymásra valóban redukálhatatlan. A test harmadik, egészen sajátos létezési módjában azonban mindkét létmód konstitutív. Ha tehát a test sartre-i hármasa megfeleltethető a fenomenológiai adatokat szolgáltató és a természettudomány által vizsgált testnek, oly módon, hogy a harmadik mozzanat segítségével a testről nyert *kétféle* információt egymással *szükségszerű* kapcsolatba hozhatjuk, akkor megvan, amit keresünk.

## 2. A test léte először

Mint ismeretes, fenomenológiai ontológiájában Sartre a lét két alapvető módját különbözteti meg: a dologi, *magában való létet* (*être-en-soi*) és a tudat létét, amelyet *magáért való létként* (*être-pour-soi*) határoz meg. Sartre az előbbit metaforikusan a teljes tömörség és homogenitás képeivel jellemzi, formálisan pedig egy metafizikai összefüggés megfogalmazásával: ha a lét az, ami és nem az, ami nem, akkor a lét magában való. Így létezik a pusztá dolog. Azonban nem csak dolgok léteznek. Van olyan létező is, amelynek léte nem tömör egész: úgy létezik, hogy *számára* mindenkor hiányzik valami. Sőt, nem is akármilyen, hiszen e létnek éppen magában való léte hiányzik: úgy valami, hogy közben tulajdonképpen semmi. Formálisan is megfogalmazva: ez a lét az, ami nem és nem az, ami. E lét magáért való. Így létezik a tudat.

Tudjuk azonban azt is, hogy a *másvalaki* (*Autrui*) az egész francia fenomenológiai mozgalom döntő fontosságú problémája, s különösképp az Sartre számára, már a kezdet kezdetén is. A tudat önmagáért való létének alapvető sajátossága, hogy nemcsak önmagáért valóan van. Pontosabban, nemcsak ekként nem az, ami, s az, ami nem. Léte ezért nem meríthető ki, ha azt csakis ipszeitálásában ragadjuk meg. A tudat és a *másikért való lét* (*être-pour-autrui*) összefüggése számunkra még inkább megkülönböztetett figyelmet érdemel. S rögtön megértjük miért: a tudat önmagáért való léte és a másért való lét ütközőpontja a *test*. A test számomra valóan is létezik, de más számára valóan is. Sőt, miként hamarosan látni fogjuk, a test azon létmódja, amely a legintenzívebb dinamikát viszi az önmagáért való létbe és ezáltal a sartre-i pszichológia egyik motorjaként is szolgál, éppen az, ahogyan *saját testem más számára létezik*.

Sartre *A lét és a semmi*ben ezért külön fejezetet szentel a test problémájának.<sup>7</sup> A test korábban már említett három létmódját is ebben a részben taglalja részletesen. E három létmódot Sartre a következő címszavakkal jelöli meg: önmaga számára

<sup>7</sup> J.-P. Sartre: i. m. 369. skk.

való test, a másik számára való test és végül a harmadik létmód, amelynek (elgon-  
dolkodtató módon) nincs külön neve.

Korábban már szembesültünk vele, mivel jár, hogy el tudjuk képzelni azt, ha az emlegetett C-törzs tüzel, de nem érzünk fájdalmat. És éppen így azt is el tudjuk képzelni, hogy fájdalmat érzünk, de a C-törzs nem tüzel. Nem azon kell tehát munkálkodnunk, hogy belássuk, érzéseim és a testről nyert adatok között nem áll fenn szükségszerű összefüggés, hanem azon, hogy a test az imént Sartre fogalmaival megjelölt létmódjait a fenomenológiai és a viselkedési adatok forrásai-ként fedjük fel. Nem szükséges tehát felidéznünk Sartre miképpen érvel amellett, hogy a test két első létmódja egymásra redukálhatatlan. Arról kell inkább meggyőződnünk, hogy a test önmaga számára való létének tapasztalata a fenomenológiai adatokkal állítható párhuzamba, míg a másik számára való test létéről nyert ismeretek éppen a megfigyelési adatoknak felelnek meg. Nézzük tehát.

A lét és a semmi test-fejezetének kezdősorai nem hagynak kétséget a felől, hogy Sartre tisztában van témája fontosságával. Az alapprobléma a test kapcsán Descartes óta ugyanaz, manapság pedig elme/test problémaként ismerjük. Lássuk, hogyan kapcsolódik Sartre ehhez.

„A test a tudathoz való viszonyulásainak problémáját gyakran elhomályosítja az a tény, hogy a testet eleve egy bizonyos *dolognak* tekintik, amelynek önálló törvényszerűségei vannak, és kívülről határozható meg, míg a tudatot olyasminek, amit egy belső intuíciótipussal érünk el, mely a tudat sajátja. Ha azonban először az „én” tudatomat ragadom meg a maga abszolút bensőségében, reflexív aktusok sorozatával, és azután próbálom meg egy bizonyos eleven tárggyal egyesíteni, amelyet egy idegrendszer, egy agy, mirigyek, emésztő-, légző- és keringési szervek alkotnak, melyek anyaga hidrogén-, szén-, nitrogén- és foszforatomokban stb. elemezhető kémiaiilag, akkor megoldhatatlan nehézségekkel találom szemben magam: ezek a nehézségek azonban abból származnak, hogy tudatomat nem *saját* testemmel, hanem *mások* testével próbálom meg egyesíteni.” (369.)

A téma ismerős: e metafizikai probléma a testről nyerhető adatokat illető vé-  
tületével szembesültünk a hullámvonal-probléma kapcsán. Ám egyelőre marad-  
junk a szövegnél, hiszen most már kiemelhető, Sartre elemzései hogyan tagolód-  
nak. Az önmaga számára való test kapcsán a *saját* test fogalma köré szerveződnek,  
míg a másik számára való test kapcsán a *másvalaki* fogalma köré. Ezek a test ra-  
dikálisan különböző létdimenziói. Kezdjük a test első létmódjával.

Mivel Sartre szerint saját testem „az én testem, ahogy az *számomra* van” (369.),  
nem kelthet meglepetést, amikor bejelenti: az önmaga *sámára* való test nem egy  
dolog, hanem *maga* a tudat. Olyannyira, hogy a tudatot nem is szükséges egyesí-  
teni vele, mivel e test teljességgel az.



„A létezni igét tranzitív értelemben értve [...] a tudat a *testét létezi* [...]. *Saját* testem tehát tudatom egy tudati struktúrája.” (398.)

Nem fogjuk azonban Sartre elemzését a maga teljességében áttekinteni. Egyetlen döntő fontosságú szövegrésszel foglalkozunk, ahol Sartre a test önmaga számára való léte kapcsán a *fájást* jellemzi. Nem árt megjegyezni azonban, hogy Sartre a test e létének sajátosságait amúgy kétféleképpen tárja elénk: egyrészt, negatíve, amikor elhatárolja a megismerés és a használat fogalmaitól, azáltal, hogy referencia-középpontként jellemezve,<sup>8</sup> elkülöníti minden, a világ közegében megjelenő létezőtől, másrészt pozitíve, amikor körüljárja jellemzőit. Ez utóbbi érdekében a testi lét önmagáért való, annak csakis a maga ipszeitálásában megragadható megtapasztalásához nyúl vissza. E tapasztalatokat Sartre *cenesztézikusnak* nevezi (vö. 400.). Lássuk tehát, mi jellemzi ezeket.

Sartre példája szerint most elképzelem, hogy olvasás közben megfájdul a szemem. A szemem fáj, szólok és akár rá is mutatok, ez az, ez fáj, itt ni. Ám elgondolkodtató Sartre megállapítása. Bár a szemem fájása információt hordoz, hiszen nem keverem össze mondjuk a gyomrom fájásával, mégis jogosulatlannak tűnik intencionalitást tulajdonítani neki. Márpedig ha *valami* fájásaként kerül elé, akkor éppen ez történik. Ám milyen alapon?

Sartre ezt a problémát elég hamar rövidre zárja, hiszen a saját test pusztá referenciapontként való felfogása mellett előzetesen már érvelt (vö. 391.), márpedig ha helyesen, ezzel nem szükséges foglalkoznia. Nekünk is elegendő arra a jelenségre hivatkozni, amelyet már Descartes is említ,<sup>9</sup> s ez a *fantomvégtag*. Annak ellenére, hogy szerencsére csak kevesen kénytelenek átélni, milyen is, amikor egy nem létező testrész fáj, egyikünknek sem esik nehezére elképzelni, milyen lehet átélni ezt. Ahogy tehát egy magában vett testről nem lehet leolvasni, hogy akár nekem is fájhat (vagyis elvileg bármiről kiderülhet, hogy a testem része), ugyanúgy az önmagában vett fájásról sem lehet leolvasni, hogy miként is festhet, mint test, sőt, hogy megfigyelhető testként egyáltalán létezik-e vagy sem. Egyetérthetünk tehát Sartre-ral, ha leszögezi:

„A fájás [...] híján van az intencionalitásnak. Be kell látnunk: ha a fájás a „szemek” fájásaként adódik is, akkor sincs itt semmilyen titokzatos „helyjelölés”, sem valamilyen ismeret.” (401.)

<sup>8</sup> Lásd ehhez: Rónai András *A kiterjedés nélküli test* című írását, a jelen kötetben.

<sup>9</sup> Vö. R. Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros G. Atlantisz, Budapest, 1994, 94. skk.

A test azon létmódjához való viszonyom, amely fájásként adódik ezért speciális. A kezemhez nem úgy viszonyulok, mint a világ egy dologához, nem megismerem vagy használok, mint ezt a tollat itt, hanem másképp: „a kezem *vagyok*” (391.). Idéztük fentebb, a tudat a testét létezi, a test e létezési módja ezért a *megélés* s a test a fájásban „*megélt és nem megismert*” (393.) (*il est vécu et non connu*;<sup>10</sup> *it is lived and not known*<sup>11</sup>).

„[...] a „gyomor”-fájás maga a gyomor, ahogy fájás formájában megéljük. Mint ilyen – az elidegenítő kognitív réteg belépése előtt – se nem helyjelzés, se nem azonosítás. A gyomorgörcs maga a gyomor, ahogy a tudat számára a fájás *tiszta minőségében* (*qualité pure de douluer*;<sup>12</sup> *the pure quality of pain*<sup>13</sup>) jelen van.” (39. – kiemelés tőlem: K. L.)

Sartre nem azt vitatja tehát, hogy a fájás tapasztalatában ne lenne ott egy szerv: ott van, rámutatunk, megnevezzük. Csak éppen felhívja a figyelmet arra, hogy ez a vonatkozás *logikailag független* attól az információtól, amit a fájás magában hordoz. Amilyen tehát a fájás, vagy, ahogy manapság mondjuk, a fájás minősége (*quale*), azzal semmilyen tárgyi ismeretet nem hozhatunk szükségszerű összefüggésbe. S ennyi elég is.

Mivel azt a célt tűztük magunk elé, hogy rámutatunk, a test első sartre-i létmódjának tapasztalata a fenomenológiai adatokkal állíthatók párhuzamba, vessünk számot, hogyan állunk ezzel. Nos, csak egyetlen strukturális mozzanatra koncentrálna megállapíthatjuk, hogy az önmagáért való test elemzésében Sartre éppen azt emeli ki, amit az eddigiek során magunk is alapvetőnek tartottunk: a test e léte önálló és másféle ismeretünktől független információval szolgál. Ahogyan tehát a fenomenológiai adatokkal nem áll szükségszerű összefüggésben semmiféle megfigyelési adat, ugyanúgy a test első létezési módja (vagyis az, ahogyan a testem vagyok) nem involvál semmiféle ismeretet. Máris látható azonban, hogy az előkészítő munka ezzel még nem ért véget: egyrészt pontosítanunk kell a fenomenológia fogalmát, másrészt egyáltalán nem foglalkoztunk még az ismeret sartre-i fogalmával.

<sup>10</sup> J.-P. Sartre: *L'Être et le Néant, Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard, Paris, 1943, 364.

<sup>11</sup> J.-P. Sartre: *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology*. Ford. H. E. Barnes, Methuen, London, 1958, 323.

<sup>12</sup> J.-P. Sartre: *L'Être et le Néant, Essai d'ontologie phénoménologique*. Id. kiad. 396.

<sup>13</sup> J.-P. Sartre: *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology*. Id. kiad. 355.



## 3. Autofenomenológiai adatok

Térjünk tehát vissza az adatokhoz, és vizsgáljuk meg elsőként, mi lehet a különbség a kétféle adattípus között. Mivel erre a kérdésre válaszul manapság két *perspektíva* különbségére szokás hivatkozni, ebben az irányban fogunk keresgélgni.

A „perspektíva” kifejezés jelentését nyilván a képzőművészet kapcsán világíthatjuk meg a leginkább. A vizsgálóban, ahol Péterrel jelenleg tartózkodunk, lóg egy fotó a falon a rendelőintézetéről. Ha szemügyre vesszük, akkor nemcsak az épület jellegzetességeiről nyerünk információt, hanem tudomást szerzünk arról a térbeli pontról is, *ahonnan* az épületet lerajzolták. A látvány meghatározza nézőpontját. Ezt a pontot megkereshetjük és elfoglalhatjuk, s ha így teszünk, ugyanabból a perspektívából fogjuk látni az épületet, mint a fényképész. Az épület *kizárólag* innen tűnik fel olyannak, amilyen a képen.

Talán amúgy sem esik nehezünkre elfogadni a metaforát, hogy a megfázás érzése *nézőpontot* (*point of view*) határoz meg. Mint ismeretes, Nagel szerint a tudatos tapasztalás pontosan azt jelenti, hogy *valamilyen* az élmény átélőjének lenni. A hangsúly itt azon a sajátosságon van, hogy az élmény szubjektív karaktere magában foglalja, valaki (vagy valami) *számára* valamilyen. Ez már direkt kapcsolódásra is módot adhatna Sartre-hoz, illetve a Nagel által is idézett *pour soi* fogalmához,<sup>14</sup> ám ilyen könnyű labdákat nem illik leütni. Sokkal fontosabb számunkra most a kérdés, hogy a szubjektív karakter vajon *egyetlen* nézőponthoz kötődik-e vagy sem. Ezt vizsgáljuk meg most a „perspektíva” kifejezés kapcsán.

Képzeljük el, hogy a megfázás érzése maga nem egyetlen nézőpontot jelöl ki. Másképp, Péter és én ugyanazt érzi. Azonnal látszik, hogy ezzel már találkozunk. Az első lépésben meggyőződünk arról, hogy ez esetben nem tudnánk különbséget tenni az én megfázásom és az ő megfázása között, márpedig így semmi alapot sem lenne az ő megfázásáról beszélni. Az, ahogyan megfázásom számomra *adódik*, egyetlen nézőpontot jelöl ki, s ez esetben ez a nézőpont a *sajátom*.

Ugyanakkor egyszerűen nem vonom kétségbe, hogy Péter is meg van fázva, s bár nem érzek (és nem is érezhetek, ha helytállóan érveltünk) semmit az ő megfázásából, mégis úgy gondolom, ő is érez valamit. Hogy jogosan-e vagy sem, most nem számít, mert egyáltalán nem ez a fontos. Nem tételezném fel azonban, hogy egyáltalán érez valamit, amikor náthás, ha nem tenném fel egyúttal, hogy ő is rendelkezik egy olyan nézőponttal, ahonnan a megfázás átélhető, nevezetesen, az ő *saját* nézőpontjával.

Megint csak pontosítsunk. Nem az a szándékunk mindezzel, hogy érvet nyerjünk a szubjektivitás naturalista redukciójával szemben. Csakis az adatok érde-

<sup>14</sup> Vö. T. Nagel: „Milyen lehet denevérnek lenni?” Ford. Sutyák T., *Vulgo*, 2004/2. 5.

kelnek bennünket. Azt állítjuk tehát, hogy a megfázás átélése, vagyis annak megtapasztalása, hogy milyen a megfázás, *sajátos* adottság, a kifejezést szó szerint értve. A perspektíva tehát esetünkben valamiféle „saját”-ot jelent, a perspektivikus ábrázolásmóddal analogikusan meghatározott kizárólagos nézőpontot, ahonnan valami megjelenik. Továbbá, a megfázás átélése *így* sajátos adottság, vagyis, azzal együtt, hogy felteszem, valaki valamit átél, azt is fel kell tennem, van egy olyan pont, ahonnan számára valami adódik.

Amikor e sajátos adottságokról beszámolót készítünk, ezért jeleznünk kell, kié a nézőpont. Méghozzá leginkább a „tűnik” ige megfelelő alakjával, akár explicit ez, akár nem. Ha a perspektíva a sajátom, azt mondom, vagy mondandóm elé illeszthetem: „úgy tűnik nekem, hogy”. Ha pedig Péter perspektívájának adottságáról számolok be, azt mondom, „úgy tűnik neki, hogy”. Mindaz, ami tűnik, valamilyennek tűnik, a valamilyennek tűnés pedig: tűnemény. Idegen szóval: fenomén. Így azon adottságok összességét, amelyek sajátos nézőpontból adódnak, az angolszász nyelvterületek szokását követve, *fenomenológiának* nevezhetjük, sokkal inkább a hegeli tudat tapasztalatára utalva, mintsem Husserlre és az általa kibontakozó filozófiai mozgalomra, amelyhez magát Sartre-ot is soroljuk.

Amikor a fenomenológiát kifejtjük, vagyis beszámolunk arról, ahogyan valami egy sajátos perspektívából adódik, éppúgy használhatunk *első és harmadik személyű* igealakot is. Ne hagyjuk azonban figyelmen kívül, hogy bármennyire természetes is számomra, hogy Péter ugyanolyannak érzi a náthát, mint én, az, ahogyan számára a megfázás adva van, számomra *nincs* adva. Ezt nemcsak megállapítjuk, hanem be is láttuk a legelső lépésben: Péter megfázását nem egy érzés alapján azonosítom. Most azonban máshová tesszük a hangsúlyt. Az, hogy milyen az ő megfázása, csakis egyetlen nézőpontból tapasztalható meg, az ő saját nézőpontjából. *Adatom* tehát csak arról van, amilyen nekem a megfázás. Vagyis, ugyan beszélhetünk *első és harmadik személyű perspektíváról* is, ám adatról *nem*. Adattal csakis az első személyű perspektíva szolgál. S még egyszer: az adat maga olyan, hogy értelmetlen feltenni, netán más adata, mert, még ha így is lenne, akkor sem lennének képesek megkülönböztetni saját adataimtól.

A perspektíva első és harmadik személyű sajátosságát az adatokra tekintettel tehát el kell választanunk egymástól. Emiatt pedig korántsem tautológia, ha *autofenomenológiának* nevezzük azt, amikor úgy ragadom meg valami megjelenését, hogy e nézőpont a sajátom. Ettől ugyanis különbözik az, amit *heterofenomenológiának* nevezünk, amikor úgy adódik valami egy kizárólagos nézőpontból, hogy az nem a sajátom, s ilyenként igyekszem megragadni, mondjuk képzelőerőm segítségével.<sup>15</sup> Abból tehát, hogy valami fenomenológiai természetű, nem következik, hogy első személyű perspektívából adódna is, fordítva azonban igen.

<sup>15</sup> Vö. D. Dennett: *Consciousness explained*. Penguin Books, London, 1991, 74.



És most vegyük fel az elejtett fonalat. A test sartré-i első létsíkja, a megélt test a maga valójában, az, ami vagyok. Egy cenesztézikus tapasztalat inherens információ, minőséget hordoz, amely megkülönböztethetővé teszi más cenesztézikus tapasztalatoktól. Ezen információ logikailag független minden egyébtől, így „a világ közegében lévő” testektől is (369.), és az ezekre vonatkozó tárgyi ismerettől. Korábban már láthattuk, hogy a fenomenológiai és megfigyelési adatok között sincs szükségszerű összefüggés. Ennyiből azonban még nem következik, hogy az autofenomenológiai adatok forrása az önmagáért való test lenne. Tegyük fel tehát, hogy a cenesztézikus tapasztalat információtartalma nem autofenomenológiai adat. Heterofenomenológiai nem lehet, mivel az, amilyen Péternek a megfázás, számomra nincs adva. De megfigyelési sem, hiszen Péter testéről nyert információ épp annyira független a cenesztézikus tapasztalattól, mint a saját megfigyelhető testem. Ebből ugyan még továbbra sem következik, hogy a cenesztézikus tapasztalatok azonosak lennének az autofenomenológiai adatokkal, ám *logikai viselkedésük* izomorfiaja elgondolkodtató: egyikük sem involvál önmagán kívül semmit. Az analógia ráadásul tovább mélyíthető, ha felidézzük, hogy a megélt test nem illeszthető be a világ közegébe, referencia-középpont, amelyre minden egyéb vonatkozik, ám maga kívül áll e vonatkozásokon. Másfelől, miként láthattuk, megfázásom érzése perspektivikus, autofenomenológiai adat, s ilyenként csakis számomra hozzáférhető. Ennyi pedig, ha többhöz nem is, de ahhoz elegendő, hogy a két szálát óvatos, de jelentőségteljes gesztussal, egymás mellé helyezzük. Előbb azonban következzen ismét Sartre, azaz vizsgáljuk meg a test második létmódját és *A lét és a semmi* megismerésfogalmát.

#### 4. A test másodszor

A test létezési módjai közül a megélt test módján mutakozó test létezési módja az első. E létről cenesztézikus tapasztalataim vannak, s megfázásom érzése igen hasonlóan viselkedő autofenomenológiai adatokkal szolgál. Láthattuk azonban, mennyire természetes a cenesztézikus tapasztalás tárgyasítása. Fáj a torkom, mondom, és rámutatok a gigámra. Ám ugyanígy szólhat Péter is, miközben saját fájó torkára mutathat. Korábban már megvizsgáltuk: e közös strukturális mozzanat ellenére fenomenológiai vonatkozás tekintetében az autofenomenológia adatok és a heterofenomenonológia adatok egymástól függetlenek. Nem érezhetem Péter torokfájását, mert ez esetben már nem az övét, hanem a sajátomat érezném, vagy pedig nem érzénék semmit. Ám mi a helyzet Péter és a saját megfigyelhető testemmel?

Sartre szerint az a viszony, amely akkor képződik, ha megfigyelem Péter testét szimmetrikus azzal a relációval, amelyben Péter megfigyeli az én testemet (vö.

408.). Ha igaza van, akkor azok az adatok, amelyeket Péter megfigyelése során nyerek az ő testéről, nem lehetnek autofenomenológiai adatok, másrészt, azok az adatok, amelyeket Péter nyer az én testem megfigyelése során, nem lehetnek heterofenomenológiai természetűek. Ez esetben ugyanis nem csereberélhetnénk tetszésünk szerint a „megfigyelő” és „megfigyelt” indexeket Péter és köztem. A test azon léte, amely ugyanúgy mutatkozik, ha szemügyre veszem Péter testét, s ugyanúgy, ha ő teszi ezt az én testemmel, önálló taglalást kíván: a megfigyelés új ontológiai dimenzióhoz vezet el. Lássuk, hogyan.

A test nem csak akként létezik, ami vagyok. Dolog a dolgok közt, eszköz az eszközök közt. A dolgokat megismerjük, az eszközöket használjuk. Péter testén felismerem a megfázás tüneteit s emellett még bakot is tarthatott nekem, hogy becsukjam azt a magasan lévő ablakot, ahonnan dőlt be a hideg. Péter teste dolog, ha ismeretet szerzek róla, eszköz, ha segítségül hívom. Ám ez meg is fordítható: Péter felismeri a meghűlést testem megfigyelése révén és kooperálva velem, saját kezét meghosszabbító eszközként fel is használhatja azt az ablak becsukására. Ha tehát tovább akarunk lépni, meg kell vizsgálnunk, mi jellemző arra a viszonyulásra, ahogyan a testet, mint dolgot megismerjük, és a testet, mint eszközt használjuk. A továbbiakban a megismerésre összepontosítunk.

Mivel Sartre a megismerést szubjektum és tárgy terminusaiban kezeli, e viszonyulásmód szerkezete kettős. Egy-egy pólus csak két lehetőséget enged meg: ha valami a megismerés relációjának egyik argumentumának helyét betölti, akkor az vagy szubjektum, vagy tárgy. Továbbá, és ez a fontosabb, amennyiben a megismerési reláció egyik pólusát tárgy tölti be, akkor ebből következik, hogy a másik póluson szubjektum áll és fordítva. A másik két lehetséges variáció *nem* megismerés. Mindehhez nem kívánunk semmit sem hozzáfűzni, csak leszögezzük, hogy láthatóvá váljanak a logikai erővonalak. Sartre így tölti fel tartalommal az iménti összefüggéseket:

„A tárgy az, ami nem az én tudatom, s ebből következően, ami nem rendelkezik a tudat jellemzőivel, hiszen az egyetlen létező, ami számomra a tudat jellemzőivel rendelkezik, az a tudat, ami az *enyém*.” (336.)

Ez a szerkezet és ezek az összefüggések jellemzőek tehát arra a viszonyulásra, ahogyan létünkben a világ közegében megjelenő dolgokhoz megismerve viszonyulunk. Ha megfigyelem Péter testét, szubjektum vagyok, a megfigyelt test pedig tárgy. Ám hogyan igazolható, hogy ez a megfigyelési viszony szimmetrikus? Ennek szükséges feltétele, hogy én magam tárgy legyek. Másként, úgy létezzem, mint tárgy. Ebből azonban még nem következik, hogy egyúttal egy megismerés tárgyává válok. Ehhez ugyanis az is szükséges, hogy legyen *valaki más*, aki megismer.



Ezen a ponton ütközünk Sartre egyik alapvető problémájába: a *szolipszizmus*ba. Nem tudhatom, hogy egyáltalán létezik-e bármi is rajtam kívül, így szól a tétel. Sartre saját első kísérletét a szolipszizmus leírására (75.), nem találja kielégítőnek. A tudat felől ez a probléma nem oldható meg, csakis a tudat *léte* felől. Ezért *A lét és a semmi* mint fenomenológiai-ontológiai tanulmány megfelelő közeget kínál: egyszerűen csak fel kell mutatni, hogy tudat bizonyos létformái nem lehetségesek a másik létezése nélkül. A magáért való lét taglalása így olyan tudatalakzatok felé fordul, amelyek a tudat és a másik együttes létét feltételezik. Emiatt térünk most rá arra a fejezetre, amelynek témája a *tekintet* (314. skk.). Számunkra egyelőre azonban csak az a fontos, hogy megmutassuk, számolnunk kell a test olyan létezésével is, amely egészen másféle információt hordoz, mint a test megélése. Ehhez pedig idézzük fel, amit már tudunk: annak ellenére, hogy a fájás nem intencionális szerkezetű, mégis normálisan valami fájásaként adódik, amelyet aztán meg is nevezünk, a torkom, a gyomrom és így tovább. Sartre szerint ezek a megnevezések már egy „elidegenítő kognitív” működés hatásáról tanúskodnak, miként azt idéztük is. Vizsgáljuk meg ezt tehát alaposabban.

Ha megfigyelem Pétert, megismerem, s ilyenként teste tárgy. Ezzel azonban még nem merítettük ki a helyzetet. Sartre elemzése nyomán felfigyelhetünk arra, hogy Péter nem egyszerűen egy megismert tárgy, hanem megismerő szubjektum is. Ugyanis Péter úgy jelenik meg, mint aki *látja* a vizsgáló berendezését, mivel a szoba tárgyai immár nem pusztán testem, mint *egyetlen* kiterjedés nélküli referenciapont felé rendeződnek el, hanem Péter felé is. Magukról a dolgokról olvasom le tehát, hogy másvalaki megismerheti őket. A tárgyak összessége, pontosabban az a szerkezet, amelyben eddig, pusztán a magam vonatkozásában megjelentek, megváltozott. A világ Péter jelenlétében decentralizálódik (vö. 317.), a dolgok már nemcsak hozzám vannak közel vagy távol, hanem Péterhez képest is elhelyezkednek valamiképp.

A számunkra döntő mozzanat azonban az, amikor Péter *rám* néz. Megfigyelhető és megismerhető testem ezzel lép be abba a vonzástérbe, amelyben a világ dolgai sem kizárólag felém, hanem a másik felé is elrendeződnek. *Látható* vagyok. Testemhez való viszonyom ezzel gazdagodik. Bármilyenként is élem meg testem, a másik miatt számításba kell vennem egy olyan aspektusát is, amely nem számomra adott. A kognitív elidegenítés így nem más, mint annak tudomásul vétele, hogy létem nem merül ki a test bensőjében, hanem magában foglalja a test fonákját is. Testem *tárgyként* is létezik, dologként a dolgok között, eszközként az eszközök között, mert adva van a másiknak.

„Testemnek tárgyként való felfedezése [...] létének feltárultságát jelenti. Ám az a lét, ami ily módon feltárul, a test *másikért-léte*.” (371.)

Ez tehát a test létezésének második dimenziója: a megismert test. Mielőtt azonban figyelmet fordítanánk egy fontos mozzanatra, idézzük fel e ponton a megismerés formális szerkezeti meghatározottságait. Most már megértjük ugyanis, miért veheti Sartre szimmetrikusnak a másik testének általam való megismerését azzal, amikor Péter ismeri meg az én testemet. Ha megismerem a másik testét, szubjektum vagyok, a másik pedig tárgy. Ám amikor ő ismer meg engem, ő a szubjektum, és én leszek tárgy. Vizsgáljuk meg azonban alaposabban is annak mikéntjét, ahogyan Péter megismeri testem.

Már leírtuk az imént: Péter rám néz, s ezzel felfedi testem azon létét, amely más számára van. Sejthető azonban, hogy ez a gesztus több mint egyszerű pillantás. Annak tudata ugyanis, hogy nézve vagyok, nem merül ki azokban az esetekben, amikor Péter rám néz. Egy félénk ember „elevenen és folyamatosan úgy van tudatában testének, mint ami nem számára, hanem a *másik számára van*” (424.), még akkor is, ha éppen senki sem pillant felé. A test második létmódjának *közege* olyan, hogy abban nem létezhet semmi, ami ne mutatkozhatna meg másvalaki felé. A megismerhető test lételemének ezt a teljes megvilágítottságát nevezi Sartre *tekintetnek*.

A tekintet ezért mindenhol elérhet, még akkor is ha „*leggyakrabban két szemgolyó rám irányulásában mutatkozik meg*. Ám ugyanúgy megmutatkozhat az ágak zörgésében, a csendet megtörő lépések zajában, egy félig nyitva hagyott ablakredőnyben, a függöny meglebbenésében is” (319.). A tekintet tehát *nem valahonnan néz*, mert nem kiindulópontja fontos, hanem az, ahol célba ér: látható és megismerhető testem, amelyet a tekintet fed fel megismerhető tárgyként.

A későbbiekben ennek rendkívüli fontossága lesz. A test második létmódjában konstitutív szerepet tölt be a másik, akinek tekintete felfedi testem más számára való létét. Jegyezzük ezt meg és foglaljuk össze az eddigieket. Ami a szubjektum és a tárgy relációját illeti, vagy most nevesítve, a megismerhető testet, jól kivethető a kettős szerkezet: a megismerés (és a használat) intencionalitása. Ezek a relációk ugyanis *tárgyinvolválók*. Hogy kellő kontraszthatást érzünk el, vessünk egy pillantást ismét a korábban tárgyalt megélésre. Láthattuk, a test megélése nem intencionális szerkezetű, vagyis egy cenesztézikus tapasztalat *nem involvál* semmit. A test megismerésére ez azonban nem áll. Nem lehetséges megismerés anélkül, hogy ne lenne valami, amit megismerünk. Márpedig, húzzuk alá, ez szükségszerűség. Igaz, e ponton ennek még nem sok hasznát vesszük. Ám az útnak még nincs vége.

Megállapíthatjuk mindenestre, hogy az előkészítő szakasz első állomását már magunk mögött hagytuk: korábban megmutattuk, hogy az autofenomenológiai adatok és cenesztézikus tapasztalat logikai viselkedésükre tekintettel analógiába állítható és ezt a két szálát már egymás mellé is fektettük. Most, az előkészítés második lépésének felénél tartunk. Egyelőre csak annyit láttunk, hogy a test második létmód-



ja kapcsán milyen logikai vonások bukkannak elő. Ez a harmadik fonál. Keressük meg tehát a párját.

### 5. A megfigyelés adatai

Térjünk újra vissza az adatokhoz, nevezetesen a megfázás adataihoz. Most azonban kifejezetten Péter megfázása az érdekes, egészen pontosan az, miképpen jutok erről mégis információhoz. Nem hiszem, hogy vitát gerjesztene az állítás: attól, hogy nem élem át az ő megfázását, sőt, esetleg még csak fel sem tételezem, hogy azt érzi, amit én, még jogosan jelentem ki, hogy Péter meghűlt, ha egyszer úgy viselkedik. Aláhúзва, lehet, hogy tévedek ebben, és hamis állítást teszek (mert Péter éppen most jön a Fűvészkertből és allergiás a virágporra), de nem ez a lényeg. *Jogosan* azonosítok, nem lehet vitás. Ehhez pedig információ kell. Milyen módon jutok tehát ehhez hozzá?

A válasz nyilván nem okoz nagy meglepetést. Bár az nincs adva, ahogyan az ő saját nézőpontjából a megfázás adódik, egy halom információ mégis adva van. Sőt, Péter megfázását éppen ezek alapján ismerjük fel, vagy ha nem is csak ezek alapján, biztos, hogy nem saját átélésünk alapján. Jól tudjuk, hogy adataink vannak arról, hogy Péter meg van fázva, ám ezek nem autofenomenológiai adatok, amelyeket már megvizsgáltunk. De nem is heterofenomenológiai természetűek, hiszen, ezektől eltérően, valóban adva vannak. Foglalkozzunk tehát jellegzetességeikkel.

Nos, ha megmaradunk iménti metaforánknál, amikor is a fenomenológiát a mindenkori egyetlen nézőpontból kibontakozó látvány segítségével jellemeztük, akkor csábító a gondolat, hogy az első (vagy éppen a harmadik) személyű perspektívától a *poliperspektivitás* fogalma mozdíthat ki. Lehetséges ugyanis olyan látvány, amely nem egy, hanem több nézőpontot határoz meg. Negatíve is megfogalmazva: *nincs kizárólagos* nézőpont, ahonnan az adott látvány feltárulna. A halastó egyiptomi ábrázolásmódja, de akár Braque és Picasso analitikus kubista festményei is jól illusztrálhatják ezt.

Így azonban nem jutunk túl messzire. Péter torokirritációjáról például nem úgy nyerünk adatokat, hogy sorban a torkába nézünk, és kifejtjük: nekem úgy tűnik, hogy enyhén vöröses, nekem meg úgy, hogy, hogy finoman piroslik, hogy aztán a papírra feljegyzett, adott esetben még egymásnak is ellentmondó beszámolók, együttesen hordozzanak valamiféle információt. Sőt, még csak nem is úgy, hogy maga Péter kifejti, neki milyen a megfázás. Azok az adatok, amelyeket Péter megfázásáról nyerünk nem fenomenológiai, hanem másféle, nevezetesen *megfigyelési adatok*. Igazoljuk ezt.

Térjünk vissza a rendelő épületéhez. Ha kisétálunk elé, amikor süt a nap, háromszögelési módszerrel könnyedén meghatározhatjuk a homlokzat magasságát. Nos, ez pontosan \*\*\* méter, miként azt a valóságban bárki ellenőrizhetné. Megvan az adat, vagyis adva van az információ a rendelő magasságáról, sőt a megfelelő információ van adva. Csakhogy figyeljünk fel arra, hogy a homlokzat *nem valahonnan* \*\*\* méter magas. Ugyan valahonnan mértük meg, de a magasság nem onnan annyi, amennyi. Ha ugyanis máshonnan is megmérjük (egy óra múlva mondjuk, amikor a nap már máshol áll és a homlokzat árnyéka máshova esik), akkor is ezt az eredményt kapjuk. Mindez persze még nem elég markáns ahhoz, hogy elhatárolódjunk a poliperspektivikus ábrázolástól, mégis intő jelek mutatkoznak. Az épület homlokzatának \*\*\* méteres magassága egyszerűen nem egy térbeli nézőpont számára adódó látvány, nem olyan adottság, amely kijelölne nézőpontot, hanem *elvont* információ.

Jöjjön most megint Péter. Azt állítottuk, hogy amikor adatokat gyűjtök megfázásáról, nem saját perspektívám adottságait szedegetem össze, nem is másét, de még csak nem is azt, hogy neki milyen saját megfázása. Az orrdugulásról, a torok nyálkahártyájának irritációjáról s általuk a megfázásról nyert információk eszerint *nem* sajátos adatok. Lássuk, miért nem.

Ha ilyenek lennének, meghatároznának egy pontot, ahonnan adódnak. Ha meghatároznának ilyen pontot, az vagy a sajátom lenne, vagy nem. Sajátom nem lehet, hiszen így ugyan adódna információ, de amellet már érveltünk, hogy ez esetben nem beszélhetnék az *ő* megfázásáról. Másé megint csak nem, mert ez esetben lenne ugyan egy nézőpont, csak éppen nem lenne *adva* az információ. Márpedig a megfigyelés adattal szolgál.

Akármi is jellemezze azt a módot, ahogyan információt nyerünk Péter megfázásáról, nem lesz *analógia* az első személyű perspektívával. A megfigyelés épphogy a perspektivitás tagadása, mert a megfigyelhető viselkedésről nyert adatok nem határoznak meg nézőpontot, hacsak nem negatív, azzal, hogy kizárják azt. Mégis adatok, mert információt hordoznak, méghozzá épp a megfelelő információt, csakúgy, mint a mérnöki adatok egy ház homlokzatáról. Péter irritált nyálkahártyájáról nyert információ tehát nem valamely perspektívából nyert adat, mint ahogy nem is az a fontos, ahogyan bárki számára feltűnik. Egy utolsó metafora: éppen úgy, ahogyan az absztrakt festészet is hordoz információt, mégsem ábrázol a szó szigorú értelmében véve (mert *nem valahonnan* láttat valamit), a megfigyelési adat sem úgy adat, hogy meghatározná egy nézőpontot. Rendkívül megtévesztő tehát az elnevezés: „a harmadik személyű perspektíva adatai”, ezért kerülni fogjuk, mint eddig is tettük s kizárólag *megfigyelési adatokra* hivatkozunk.

És most vegyük fel megint csak a korábbi fonalat. A test második sartre-i létmódja a megismert test léte. A megismerés *tárgyat involvál*: nem lehetséges anélkül,



hogy ne lenne valami, amit megismerünk. Ez a megismert tárgy. Másfelől, a megfigyelés adatai ugyancsak *valamiről* szolgáltatnak információt s a fentiek során amellet érveltünk, hogy nem olyan módon, ahogyan ezt a fenomenológiai adatok teszik. A különbséget a perspektivitás fogalma felől vázoltuk fel: a megfigyelési adatok elvont információt hordoznak. S ha e ponton felidézzük a test a tekintet által feltároló és megismerhető létét, nem lesz nehéz észrevenni a közös struktúrális mozzanatot. A másik tekintete, bármennyire furcsa is, nem jelöl ki nézőpontot. A tekintetet nem csak két szemgolyó testesítheti meg, hiszen a „másik mindenhol jelen van számomra, mint olyan valaki, aki révén tárggyá válok” (343.). S ugyanígy, a rendelőintézet homlokzata, mint megismert tárgy, nem innen vagy onnan valahány méter magas. A döntő mindkét esetben az adatot szolgáltató megismerhető tárgy, mint a tekintet vagy a mérés célpontja. Összefoglalva tehát, a sartre-i megismerés és a megfigyelés *logikai viselkedése* ugyancsak egymásra vetíthető. Ez pedig azt jelenti, hogy megvan a második kettős fonál is.

Az előkészítés ezzel véget ért. Most már kellő világossággal fogalmazhatjuk meg a feladatot. Az adatok közötti szükségszerű kapcsolat és egy komprehenzív elmélet lehetősége azon a kérdésem áll vagy bukik, vajon lehetséges-e mégis valamiféle *tárgyinvolváló megélés*. Négy fonalunk van ehhez, amelyek párosával olyan fogalmakat állítanak párhuzamba, amelyek logikai viselkedése azonos: cenesztézikus tapasztalat és autofenomenológiai adatok, illetve a megismert testről nyert információ és a megfigyelési adatok.

A stratégia így a következő. Megvizsgáljuk, hogy a harmadik sartre-i létmód milyen vonásokat mutat, majd megkíséreljük hasznosítani az így felfedett logikai összefüggéseket az adatok területén is. Mivel a fenomenológiai ontológia felől a test három létmozzanata fedhető fel, adatból viszont csak kettő akad, a hiányzó, harmadik adattípust Sartre nyomán egyszerűen azon a módon próbáljuk majd meg kinyerni, ahogyan a test harmadik létmódja konstituálódik a másik kettő bázisán. Ehhez tehát első lépésként vegyük szemügyre a test eddig még nem taglalt létmódját.

## 6. A test harmadszor

Ahhoz, hogy a test harmadik létmódját felfedhessük, induljunk ki megint csak a tapasztalatból, ám most a megfázásnál izgalmasabb élményből. Ez a *szégyen*. A következőkben így ismét *A lét és a semminek* azon fejezetéhez kapcsolódunk, amelyből a szolipszizmus kapcsán már idéztünk, s amelynek témája a tekintet. Már láthattuk, milyen kapcsolatban áll a tekintet a másikkal, az pedig, hogy a szégyen milyen összefüggésben áll vele, hamarosan kiderül. Ám most lássuk a vizsgálandó helyzetet.

„Képzeld el, hogy féltékenységből, érdeklődésből vagy bűnös szándékkal füleltem az ajtóhoz szorítom, a kulcslyukon át leskelődöm. [...] Hirtelen azonban lépéseket hallok a folyosón: valaki néz engem.” (320., 322.)

Meglehetősen kellemetlen helyzet. Péter egyedül hagyott a vizsgálóban, miután az orvosok magunkra hagytak bennünket, én meg odalopóztam a hátsó ajtóhoz, mert valamit megpillantottam a résen át. Csakhogy Péter váratlanul visszajött. Itt állok tehát náthásan, ráadásul szégyellem magam. Emlékezetes élmény, ám a következőkben ezt nem szubjektív karaktere, hanem lehetőségfeltételei szempontjából kívánjuk megvizsgálni.

Nos, Sartre szerint *azt* a testet, amely miatt szégyenkezünk, a *másik tekintete* tárja fel számunkra. A tekintet ugyanis, miként már láthattuk, közvetítő, amely „önmagamhoz utal engem” (320.), hiszen olyan létemet fedi fel, amelyhez saját ipseitásom felől nem érhetek el. Rendkívül fontos azonban, hogy a másvalaki tekintete által felfedett lét *is az enyém*.

„Másikért-létem [...] nem egy tőlem elszakított képmás, ami egy idegen tudatban vegetál, hanem egy tökéletesen valós lét, *saját* létem [...]” (350.)

Meg is élem rendesen. Méghozzá éppen a cenesztézikus tapasztalat módján. Ki ne tudná, milyen rémes testi érzéseket tud kelteni az, amikor az embert *nézik*? Ugyanakkor a szégyen a pusztá fájáshoz képest valami többletet hordoz, ám mégsem oly módon, ahogy a fájás valami fájásaként van adva. S pontosan ebbe fogunk belekapaszkodni. Előbb azonban ismételjünk.

„Létezem a testemet: ez a test első létdimenziója. Testemet használja és ismeri a másik: ez a második dimenziója. [...] Úgy létezem *saját magam számára*, mint akit a másik testként ismer. Ez a testem harmadik ontológiai dimenziója.” (422. – *kiemelések tőlem: K. L.*)

A döntő fontosságú mondat szerint tehát van, hogy úgy létezem saját magam számára, mint akit a másik testként ismer. De hát hogyan lehetséges ez? *Saját magam számára* létezhetem ugyan, ám ez esetben testem megélt, ő maga vagyok, nem pedig megismert vagy eszközként használt, röviden: *nem tárgy*. Másfelől, ugyancsak lehetséges, hogy testem más számára *megismert* testként (vagy akár felhasznált eszközként) létezzen, s ez esetben *tárgy*. De hogyan létezhetne egyáltalán a test oly módon, hogy egyszerre tárgy és nem az? Sartre harmadik létmódja tehát ellentmondásos, s pusztán a nyelv csele miatt jeleníthetjük meg a test két másik létmódjától különbözőként a szégyent?



Nézzük újra. Első kísérletként fogalmazzunk úgy, hogy testem harmadik lét-dimenziójában *tárgy* vagyok. Ha csak a tárgy fogalmára helyezzük a hangsúlyt, ezt a létmódot még nem leszünk képesek elkülöníteni a második létmódtól. Amikor testemet megismeri (vagy használja) a másik, akkor *is* tárgy. Második kísérlet: testem harmadik lét-dimenziójában *tárgy vagyok*. Ez esetben, a létigét hangsúlyozva, megint csak nem leszünk képesek a harmadik létmódot specifikumában megragadni, mivel összemosódik a test első létmódjával. Amikor testem megélem, akkor *is* az vagyok.

Jól kivethető azonban, hogy a szégyen esetén nem a megélt testről van szó, illetve nem pusztán erről. Nem egyszerűen megélem testemet, például azt, hogy a torokkaparás mellett az arcom még lángolni is kezd. Ez a könyvtárban is megesett (nyilván a megfázás miatt), holott nem szégyenkeztem. Ám nem is arról a testről van szó, amelyet megismerhetek, éppen úgy, ahogy a másik testét is megvizsgálhatom, illetve megint csak nem pusztán erről. Az előbb, amikor leleskedtem, saját magamat is láthattam abban a tükörben, amely éppen a résnyire nyitott ajtó mellett áll, mégsem szégyenkeztem.

A test eddig taglalt két létmódja közül önmagában tehát egyik sem elégséges feltétele a szégyennek. Az is kétségtelen azonban, hogy ezek valamiképpen mégiscsak belejátszanak szégyenkezésembe. És ez a döntő mozzanat. Ha nem érezném a szégyent, vagyis nem élném meg testem, nem lenne sajátom, ha pedig testem nem állhatna a megismerés rendelkezésére, mert például láthatatlan volnék, nem lennék abban a helyzetben, hogy szégyenkezhessem, hiszen ki pillanthatná meg testem, hogy rám olvassa, leskelődöm? Itt az ideje tehát, hogy alaposabban megvizsgáljuk a helyzetet, különös tekintettel azokra az adatokra, amelyek a szégyen kapcsán jönnek számításba.

Első pillantásra úgy tűnik például, hogy ahhoz én is hozzáférhetek, ami a másik számára megjelenik. Ahogy a rendelőintézetet megmérjük, ugyanúgy Péterrel együtt hozzáférhetek saját testemhez saját magam is. Mint már említettük, ott áll az a tükör az ajtó mellett. Belenézek, és pontosan azt látom, amit a másik is láthat. Vagy mégsem? Persze, *tükörképről* van szó, ennyiben nem, ám ez könnyedén kiküszöbölhető lenne két tükörrel. Egyáltalán nem tűnik tehát elrugaszkodottnak a gondolat, hogy a tükörbe nézve mások szemével látjuk magunk, mintegy kívülről. Nem véletlenül tűnik olyan találónak a gondolat, hogy

„[...] a test bensőjében fészkelő külső legtalálóbbs emblémája a tükör [...]”.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> B. Waldenfels: *Sinneschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden*. Suhrkamp, Frankfurt am Main. Magyarul részlet: uő: „Test és korpusz”, ford. Vecsey Z.. *Pro Philosophia*, 1999/2.

Csakhogy amikor a tükörbe nézek, valóban úgy látom magam, ahogyan másvalaki lát? De láthatom-e egyáltalán azt, amit a másik lát?

Nézzük csak, semmi olyasmi nincs rajtam, amit egy külső szemlélő láthatna, ám én ne láthatnék, ha máshogyan nem, valamilyen ravasz szerkezet segítségével. Csakhogy, mint már korábban is leszögeztük, a tükör előtt, *akármit* is csinállok, *nem* szégyenkezem. A szégyenhez szükséges, de nem elégséges egy látható test, amelyet sajátomként ismerek el. A szégyenhez éppen a *másvalaki által* látható test szükséges, úgy, ahogyan másvalaki számára megjelenik. Jóformán tehát egy *idegen test*. Nem az szükséges hozzá tehát, ahogyan én látom a saját testemet, hanem éppen a másik által látott test. Ahhoz, hogy szégyenkezzem, éppen azt a testet kell sajátomként elismernem, amelyet kizárólag a másik ismerhet meg.

S így válik világossá, mennyire speciális a szégyen ismereti hozadéka. Az adat, amit el kell ismernem, *odaát van*, a másiknál. Heterofenomenológiai adatról lenne tehát szó? Korai lenne még erről nyilatkozni, úgyhogy lépünk is tovább, hiszen egyelőre még csak a szégyen egyik feltételét vizsgáltuk meg. Meg kell mutatni, hogy a megélt test épp annyira alapvető mozzanat, mint a másik által megismerhető test.

Ez nem is olyan nehéz feladat. Ha nem élem meg, hogy lángol az arcom, csak megfigyelem a bőr hajszálereinek hirtelen kitágulását, *nem* szégyenkezem. Korántsem tűnik egyértelműnek azonban e megélés elhatárolása a fájás tapasztalatától. A test megélése a szégyenben sajátos adottság. A szégyen megélése nélkül tehát nincs szégyen, de mégsem pusztán autofenomenológia adatokról van szó. Csakis ez utóbbiként a szégyen pontosan olyan lenne, mint a fájdalom. Olyan is, nem vitás, legalábbis annyiban mindenképpen, hogy perspektivikus adatokkal is szolgál. Ugyanakkor mégsem szubjektív karaktere felől találhatjuk különösen érdekesnek.

Döntő fontosságú ugyanis, hogy Sartre másra világít rá: a szégyenben *elismerem*, olyan vagyok, amilyennek a másik lát. Pontosán azt a testet kell *sajátomként* elismernem, amit a másik *megismer*. Egy testet pedig csakis akkor ismerhetek el sajátomként, ha *megélem*. Tudjuk, az adat *odaát van*, s bármennyire furcsa is, azt kell megélnem, amilyen a másiknak vagyok. Vizsgáljuk meg tehát, mi jellemző az elismerésre (*reconnaître, recognize*).

Figyeljünk fel mindjárt a kifejezés gyökére: *ismeret*. Az elismerés ismereti forma. Nem pusztán megélés, amely „*nulla re indiget ad existendum*”, hanem pontosan olyan szerkezetű, mint a megismerés, nevezetesen, *tárgyat involvál*. Nem lehetséges elismerés anélkül, hogy ne lenne valami, amit elismernék. Megint másképp, az elismerés *intencionális* szerkezetű. Rendkívül fontos azonban, hogy *mit és miként* ismerünk el általa.



Nézzük közelebbről. Azt állítottuk, az elismerés intencionális szerkezetű s így nem nélkülözi az ismereti hozadékot. Ugyanakkor nem lehet vitatni, hogy az az ismereti minőség, amely jellemzi, nem említhető egy lapon a megismerésével. Úgy homályosan felderenghet, hogy az elismerés és a megismerés *ugyanaz* a reláció, csak máshonnan felmutatva: ami megismerés (kogníció) a megismerő szubjektum felől, az elismerés (re-kogníció) a megismert tárgy felől. Ennek pontosítása azonban roppant feladatnak tűnik. Más utat választunk tehát.

Az legalábbis biztosnak tetszik, hogy az elismerés nem pusztá ráhagyás. A *ráhagyás* persze szintén intencionális szerkezetű, s ennyiben tárgyinvolváló. Nem lehetséges anélkül, hogy ne lenne valami, amire rábólintok. Fontos azonban, hogy a ráhagyás hiányolja az elismerés *megéltségét*. Ha a megélés hiányzik, nem vagyok az a tárgy, amiként a másik megítél. Tudatában lehetek persze annak, milyenként íté meg a másik, ám ha csak legyintek magamban, miközben esetleg minden megélés nélkül azt mondom, „persze, hiba volt, többet nem fordul elő”, akkor egyszerűen nem élem meg azt, amilyenként megítéltek. Röviden, nem *vagyok* az a tárgy, vagyis nem is ismerem el, hogy az vagyok, amiként megítélnek. Márpedig a szégyenhez pontosan azt szükséges elismernem, amilyennek a másik lát. Sartre ezt így fogalmazza meg:

„A szégyen nem ennek és ennek a kifogásolható tárgynak a létére vonatkozó érzés, hanem általában *egy tárgy* létének, vagyis önmagam elismerésének az érzése abban a [...] létben, ami a másik számára vagyok.” (353.)

Az elismerés tehát olyan megélés, amely nem nélkülözi az ismereti vonatkozást. Csakhogy az adat, úgy tűnik, odaát reked. Meg kell élnem azt a tárgyat, amit a másik ismer meg. De hogyan élhetném meg, ha egyszer számomra nincs adva az, amiként a másik megítél?

Nézzük előlről: a test harmadik létmódjának megtapasztalása cenesztézikus, mert e lét nem lehetséges anélkül, hogy ne élném meg testem. Márpedig ekként ugyanúgy viselkedik, mint a testről nyerhető első személyű perspektivikus, azaz autofenomenológiai adottságok. A szégyen nyújtotta információ azonban túllép a cenesztézikus tapasztaláson. Nem pusztán az első személyű perspektívából nyerhető információ ugyanis felőle, mint a fájás autofenomenológiai adatai esetében. A szégyen a megítélt, valamilyenként megismert, vagyis végső soron megfigyelt testről is adatot szolgáltat. Csak éppen a másik számára.

Bármennyire is szeretnénk rámutatni végre, hogy a szégyen esetében a megélés egy megismert tárgyat involvál, nevezetesen, a megfigyelhető testet, azt, amit sajátomként kell elismernem, nem tehetjük meg, mert a megfigyelés adata a másíknál reked. Holtpontra jutottunk, ám bőven van mit fontolóra venni. Gondolkodjunk

tehát, hátha eközben az is kiderül, milyen irányban lehet mégis továbbhaladni. Vizsgáljuk meg elsőként ezt a furcsa felemás helyzetet. Az *adat odaát van*. Lássuk tehát, miféle adatról van szó.

## 7. A másfeledik perspektíva

Az adat a másiknál értelemszerűen nem autofenomenológiai adat, hiszen ez esetben nem a másiknál lenne, hanem nálam. Nincs tehát adva, így akár heterofenomenológiai természetű is lehetne. Ilyenként azonban Péter számára az van adva, amilyen neki a saját teste. Márpedig a szégyenben nem azt kell elismernem, hogy neki milyen a saját teste. Egy lehetőségünk marad (ha csak az eddig tárgyalt adattípusokat tekintjük): az adat a másiknál *megfigyelési adat*. Alátámasztja ezt az, hogy *megismerésről* van szó: Péter számára testem megfigyeltként adva van. Igen ám, de most aztán nagyon nagy a baj, hiszen megfigyelési adatként hogyan lehetne elzárva tőlem? A heterofenomenológiai információk nem adottak számomra, ez rendben. Az autofenomenológiaiak meg ugyan adottak, ám nálam vannak, nem a másiknál. Korábban pedig arra jutottunk, hogy amiként Péter megismerheti a testem, úgy én is megismerhetem az övét is, sőt a sajátomat is. A rendelőintézet nem valahonnan \*\*\* méter magas. Péter meghűlésének adatai és az én megfázásom megfigyelési adatai mint elvont információk *bárki* számára hozzáférhetőek. Ha tehát megfigyelhetem magam, amint leskelődöm, ám nem szégyenkezem, ugyanakkor Péter előtt igen, nem következtethetek másra, mint hogy az odaát lévő információ nem megfigyelési adat.

Úgy tűnik tehát, hogy a szégyen szolgáltatta adatokat nem tudjuk úgy osztályozni, hogy ne roppannának meg eddigi kategóriáink. Ráadásul, amit eddig felfedtünk, semmi koherenciát nem mutat. Lényegében tehát semmivel sem tartunk előrébb, mint ahonnan elindultunk. Egyszerűen egy nem létező *másfeledik perspektíva* adataival küszködünk. A szégyen autofenomenológiája többet ígér, mint amennyit ad, de hiába is nyújtózkodunk, nem érjük el azt, ami hiányzik: a másiknál lévő adatot. Tegyük azonban még egy próbát, s forduljunk megint csak elsőként a tapasztalathoz.

Talán mindenki átélte már, milyen is az, amikor nagy nyilvánosság előtt valaki valami olyasmit tesz, ami miatt szégyenkeznie kellene, de láthatóan semmi nyoma sincs ennek. Ilyenkor azt mondjuk, „nézd már, hogy nem restelli magát” és csóváljuk a fejünk. Ha azonban a szituáció komolyabb, nem pusztán rosszallni fogjuk, amit tesz, hanem legszívesebben eltakarnánk az arcunk, vagyis egyenesen *helyette* szégyenkezünk. Megélés nélkül nincs szégyen, úgyhogy ha ő nem szégyelli magát, mi éljük át az ő szégyenét? Talán igen, de nem ez a fontos, hanem az, hogy ez esetben ítélet, az alapul szolgáló megfigyelés adata és a megélés *egybekap-*



csolódik. Nemcsak megítélünk valakit azon az alapon, hogy megfigyeljük testét egy bizonyos helyzetben, hanem helyette meg is éljük azt, amilyennek megítéltük. Bármennyire furcsán hangzik is ez, testét ezzel sajátunkként ismerjük el. Márpedig amennyiben az elismerés tárgyinvolváló megélés, kapcsolat képződik autofenomenológia és megfigyelhető viselkedés között, ám oly módon, hogy az ítélet alapja, vagy másképp, az *adat*, nem rejtőzik el a megélő elől. Azaz, adott olyan tapasztalat, amelyben a megismerés adata mellett adott a megélés adata is.

Ez biztató, de haladjunk tovább, hiszen az iménti példa inkább csak rávezetés-ként szolgált: nem préselhetünk ki belőle szükségszerűséget, hiszen korántsem lehetetlen, hogy ne essen meg. Ha én nem pirultam volna el, amikor Péter rajtakapott, neki még nem feltétlenül kellett volna megélnie az én szégyenemet. Következzen valami más tehát, hiszen a másfelelő perspektíva adatát meglepő módon az autofenomenológia felől is kiszabadíthatjuk.

Gondoljunk csak bele, elképzelhető egyáltalán a szégyen anélkül, hogy ne lenne tudomásunk arról, hogy a másik *miként* ítél? Nem inkább arról van szó, hogy nagyon is tisztában vagyunk azzal, hogy mások hogyan ítélnék meg minket, ha leskelődünk?

Ahogy a régi útleírásokban olvashatjuk, a bennszülöttek szégyentelenek. Nem pusztán arról van szó, hogy olyasmit tesznek, ami az akkori, idegen kultúrákkal szemben magától értetődően intoleráns szemlélők számára felháborító. Megbotránkoztatót tesznek, de nincsenek tudatában annak sem, hogy tettük megbotránkozást kelt. Nincs tudomásuk arról, hogy amit tesznek, azt mások esetleg elítélik. Nem csoda hát, ha nem is szégyenkeznek. Analóg a helyzet, mint amikor nem immoralitásról, hanem amoralitásról beszélünk. A bennszülöttek szégyentelensége nem tagad valamit, hanem nélkülöz.

Meglepő módon Sartre mintha nem tulajdonítana akkora jelentőséget ennek az episztemikus vonatkozásnak. Említettük: a szolipszizmus legyőzhető, ha felmutatjuk a tudat azon létét, amely nem állhat fenn a létező másik nélkül. Ettől azonban másodlagosként tűnik fel a tudat *tartalma*, hiszen ez önmagában nem elégséges a szolipszizmus felőrléséhez. Nagyon úgy néz ki azonban, hogy enélkül egyáltalán nem lenne lehetséges a szégyen. Vagyis, szükségesek a már tárgyalt mozzanatok, a megélés és a megismerés, de magukban mégsem elégségesek. Lássuk, miért.

Tegyük fel, hogy egy grafikont vizsgáljatok, amikor érzem, hogy lángba borul az arcom. Eddig ez már kétszer is megesett, egyszer a könyvtárban, a nátha miatt, aztán, amikor Péter rajtakapott az ajtónál, miközben leskelődtem. Most megint csak ezt érzem. Hát persze, mondom magamban, hiszen meg vagyok fázva. Aztán Péter megkérdezi, hogy nem lennék-e szíves abbahagyni azoknak a diagramoknak

a tanulmányozását, amelyet az ő agyának működéséről készítettek, ám tévedésből az én kezembe kerültek. Bocsánat, mondom, ha neked ez kellemetlen.

Vizsgáljuk meg, mi történt. Egyrészt megállapíthatjuk, hogy *tényleg* nem lehet megkülönböztetni Péter diagramját az enyémtől, erről azonban már volt szó. Másrészt, egyszerűen nem voltam tudatában annak, hogy Péter elítéli, amit teszek. Hiába is lángolt az arcom és hiába is ítelt valamiképp Péter rólam, nem szégyenkeztem. Ám abban a pillanatban, amikor utólag rádöbbenek, hogy Péter mélyen elítéli, amit tettem, és úgyszólván az ő szemével látom magam, nos, *akkor* valóban elszégyellem magam (el is pirulok megint, annak rendje és módja szerint). Összegezzünk: az elismerés nem pusztán megéltség, ezt már tudtuk, ám ismereti hozadékát eddig csak a másik felől, méghozzá éppen a megélőtől elzártként vehettük szemügyre. Most viszont ezt az adatot a megélés felől érjük el. Lássuk, hogyan.

Tudnom kell, hogy miként ítélnének meg mások. Nem számít azonban, hogy eltalálok-e ezzel, Péter valóban elítél-e engem éppen valami miatt. Sartre elemzései, miként láthattuk korábban, pontosan arra mutatnak rá, hogy a tekintet, amely felfedi más számára való létem, *mindenhol* ott lehet (vö. 319.). Tudnom kell azonban, hogy mi elítélendő és mi nem, még pontosabban, milyen megfigyelések szolgálnak a különféle ítéletek alapjául. És ezzel kerültünk tisztába az elismerés második mozzanatával is. Idézzük fel: egyrészt, emlékszünk, az elismerés megélés, hiszen enélkül pusztán csak ráhagyom a másokra azt, ahogyan megítél. Másrészt azonban ismeret is, hiszen tudnom kell, hogy a másik miként és milyen alapon ítélni meg. Az elismerés tulajdonképpen *megélt ráhagyás*. Csakis akkor lehetséges tehát a szégyen, ha a másik létezik, tudom, hogy mi számít szégyenletesnek s meg is élem azt. Márpedig ezzel az is kiderült, hogy a szégyen esetében olyan adatról van szó, amely a másiknál van, s én *mégis* hozzáférhetek. Ha tehát voltak is korábban kétségeink afelől, vajon valóban megfigyelési adatok vannak-e a másiknál, ez a probléma részben már megoldódott.

Sajnos csak részben, hiszen azt is meg kell mutatnunk, hogy ez az adat (vagyis pusztán a rám vonatkozó ítélet önmagában vett tartalma és az alapul szolgáló megfigyelés) és a megélés együtt még nem elégséges a szégyenhez. Nos, Péter ismét kiment a szobából és megint csak olthatatlan vágyat érzek, hogy odalopózzam az ajtóhoz leskelődni, de biztonságból az enkefalográffal még el is torlaszolom a bejáratot, nehogy valaki rajtakapjon. Ám ez még vajmi keveset számítana: a be rendezések tologatását egy metafizikai művelettel is ki kellene egészítenem, hiszen „bárhol legyenek is, az *akárki* állandóan rám tekint” (346.). Vagyis fel kellene függesztenem a másikat létében. Ehhez azonban többek között magát a szégyent is ki kellene iktatnom létlehetőségeim közül, hiszen ezek fedik előttem, hogy létem nem merül ki testem ipsisztáiban. Márpedig ezzel értelmetlenné válna az, amin most erőlködöm.



De hagyjuk a formális okoskodást és nézzünk tükörbe, hiszen még mindig ott áll: megfigyelhetem tehát arcom hajszálereit és megélhetem arcom lángba borulását, ha éppen rám tör az a hullám, immár ötödször is (ha jól számoltuk). Ez azonban *nem* a szégyen. Hiába van kétféle adatom *nekem*. Ha az adat nincs a másikonál is, és nem olyanként szerzek tudomást róla, hogy éppen nála van, hiába minden információ. Még pontosabban: megszüntetem a szégyent, ha kilúgozom belőle a másikat, hiszen a test megélése és megfigyelése csakis akkor válik szégyenné, ha éppen azt ismerem el (vagyis azt élem meg és arról van tudomásom), amit a másik lát.

Foglaljuk tehát össze. Elsőként, épp az imént láttuk be, hogy ha egyedül léteznék, nem szégyellném magam, hiszen a döntő mozzanat itt a tőlem különböző létezés, a másik. Éppen ezért szolgál kiútként a tekintet Sartre számára a szolipsizmusból: nem lehetséges a szégyen, ha nincs *másik*. Másodjára, a ráhagyás példáján azt is beláthattuk, hogy önmagában, vagyis megélés nélkül véve tudomást arról, miként ítél felőlem a másik, szintén nem elégséges a szégyenhez: nem lehetséges a szégyen, ha nincs *megélés*. Harmadszorra, Péter agyhullámainak grafikonja kapcsán azt is beláttuk, hogy hiába is élem meg az arcom lángba borulásának cenesztézikus tapasztalatát, és hiába is ítél meg a másik valamiképp, ha nincs tudomásom arról, hogy megítél, nem szégyenkezem. Nem lehetséges a szégyen, ha nincs *ismeretem*.

*Nem lehetséges, hogy nem:* végre itt a szükségszerűség, s most már jól kivehető, hogy miként képződik vonatkozás autofenomenológia és megfigyelés között. A szégyen elismerés s ennyiben megélés. *Autofenomenológiai* adatokkal szolgál. A szégyen mint elismerés azonban nem nélkülözheti a tárgyi vonatkozást sem: elismerem, hogy olyan vagyok, amilyenként a másik megismer. Az adat a másikonál kell legyen, mert magam előtt nem szégyenkezem, de mégsem *csak* ott, mert akkor sem szégyenkeznék, ha nem tudnám, hogy milyennek ismer meg, hiszen így nem lenni mit elismernem. Másként, a *megfigyelési* adatok adva vannak számomra is. A szégyent így *tárgyinvolváló* megélésként határozzuk meg. Megtaláltuk tehát, amit kerestünk, összefüggést, amelyben a két adatcsoport tagjai között szükségszerű kapcsolat áll fenn.

## Zárszó

Végül értékeljük röviden az eredményt. Célunk a kapcsolatteremtés volt. Semleges terepről indultunk, és a testről gondolkodva két különálló területet rögzítettünk. Erőfeszítéseink így arra irányultak, hogy e területek között valamiképp szükségszerű kapcsolatot teremtsünk. Ezt végül egy harmadik mozzanat segítségével végeztük el. Félő persze, hogy hiába is próbálnánk a kinyert szükségszerű-

séget a fenomenológia és természettudomány közötti kapcsolat megteremtésében hasznosítani. Igaz ugyan, hogy a *másik* révén valamiképp hidat barkácsoltunk érzéseink és megfigyelt testünk közé, ám az ilyesféle építkezés valószínűleg túlságosan is elméleti ahhoz, hogy megoldásként szolgálhatna.

A természettudomány számára a másik és a megélt test nem mond semmit. A bevezetőben említett naturalizáló fenomenológia<sup>17</sup> megközelítései megelégszenek a megélés és a megfigyelt testi viselkedés adatolásával, márpedig ez minden további nélkül elvégezhető a korreláció fogalmának segítségével. Ha tehát itt nem is kerülnek indexre az autofenomenológiai adatok, a másakra nincs szükség. Végül, a fenomenológiai hagyomány elveikben jóval átfogóbb módon gondolkodik, ám a kontinentális testfenomenológia mintha mégsem tartaná annyira fontosnak a testről nyerhető tudás azon formáját, amelyhez a természettudomány felől jutunk, hogy még külön erőfeszítéseket is tegyen egy valóban átfogó „antropológiai szintézis” érdekében.<sup>18</sup> Ily módon viszont hiába is taglaljuk a másikat és a megélt testet, a tudományosan megfigyelhető test válik láthatatlanná.

Ha tehát nem is vallottunk kudarcot, eredményt mégsem igen tudunk felmutatni. Az ilyesmi pedig arra int, hogy talán éppen a kapcsolatteremtés gondolata szorul felülbírálatra.

A tanulmány az OTKA 72360 számú (Intencionalitás és tapasztalat) kutatási programjának keretében készült.

<sup>17</sup> Vö. J. – M. Roy – J. Pettot – B. Pachoud – J. F. Varela: i. m.

<sup>18</sup> J.-P. Sartre: „Egy emócióelmélet vázlata”, Ford. Nagy G., in: uő: *Módszer, történelem, egyén. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*. Gondolat, Budapest, 1976, 30.





## A test problémája





Rónai András

## A kiterjedés nélküli test

A következő tanulmány témája *A lét és a semmi* testről szóló fejezete; mondandóm lényege pedig az lesz, hogy ez a szöveg rendkívül következetes és egyben alapvetően elhibázott; ám éppen következetessége révén nyújthat támpontokat a testiség egy, a sartre-itól radikálisan különböző elgondolásához. Az elemzés hat jellemzőjét sorolom fel, és azt szeretném megmutatni, hogy ezek szigorúan összefüggnek egymással (ezt értem tehát Sartre következetességén); vagyis ha az egyik elemet elvetjük, akkor a többivel is ugyanezt vagyunk kénytelenek tenni. Ezek a jellemzők ugyanakkor rendkívül heterogének, legalábbis ami a plauzibilitásukat illeti: némelyik magától értetődőnek tűnik, némelyik nagyon csábítónak, némelyik pedig első látásra alapvetően hibásnak. A legjobban azon látszik, miért tartom alapvetően elhibázottnak a sartre-i megközelítést, hogy az általa leírt testet „kiterjedés nélkülinek” nevezhetjük; vagyis kevésbé frappánsan, ám pontosabban: Sartre elemzésében testem önmagam számára eredendően nem kiterjedtként adódik, pusztán a másik számára lesz azzá – és csak másod- vagy harmadlagosan jelenik meg magam számára a saját testem kiterjedtként. Sartre természetesen nem használja a „kiterjedés nélküli test” kifejezést, bizonyára tiltakozna is ellene; ugyanakkor, mint azt megmutatni szeretném, testelemzésének több pontján is kimutatható e jellegzetesség.

Úgy gondolom, hogy elemi fenomenológiai tény, hogy testünk *eleve* kiterjedt (persze, hogy ez mit jelent, abból reményeim szerint talán majd írásom vége felé sejlik fel valami), és a feladat éppenséggel annak végiggondolása, hogy ez mit jelent. Természetesen fenomenológiai végiggondolásról van szó, vagyis testünk kiterjedtségét nem valamiféle karteziánus „kiterjedt dolog” értelmében szeretném felfogni, és nem is úgy, ahogy egy bármilyen mértékben is mechanisztikus-fizikalista tudomány látja – bár azt a kérdést szeretném itt nyitva hagyni vagy megnyitni, hogy igaz-e, hogy a tudomány képtelen megragadni a test fenomenológiai fogalmát. Éppen Sartre adja ma is lenyűgöző elemzését és kritikáját minden mechanisztikus megközelítésnek; ugyanakkor elemzésének az az alaptétele, hogy a tudomány a testet mint világbeli dolgot ragadja meg. Mármost egyfelől, ha a test *eleve* kiterjedt, az azt is jelent, hogy benne foglaltatik a lehetőség, hogy világbeli dologként jelenjen meg (a testet nemcsak eldologiasítják, hanem maga is eldologiasítja magát), másfelől pedig nem kizárható, hogy létezhet olyan tudomány, vagy legalábbis tudományfogalom, mely nem merül ki az eldologiasításban.



E nyitott kérdés mellé szeretnék odailleszteni egy lezáratlan módszertani megfontolást. Azt mondtam, hogy a sartre-i elemzés negatív módon, éppen elhibázottságánál és következetességénél fogva segíthet egy vele ellenkező fenomenológiai leírást. Ha azonban a fenomenológia: *leírás*, amely tehát a maga igazolását a tapasztalat láttatásában, felmutatásában stb. találja meg, s amely *ebből következően* minél inkább távol kell hogy tartsa magát mindennemű következtetéstől (Richir kifejezésével: szimbolikus gondolkodástól), amely mindig azt a veszélyt foglalja magában, hogy eltávolodik a tapasztalattól, és az abból nyert fogalmainak pusztá önműködésére hagyatkozik – ha tehát ez a fenomenológia, akkor milyen segítséget nyújthat a fenomenológus számára egy elhibázott kísérlet elemzése? Lehet-e több mint előzetes megfontolás, és vajon nem esik-e minden ilyen előzetes megfontolás epokhé alá, mihelyt a fenomenológiai munka *valóban* megkezdődik?

E módszertani probléma mögött egy még súlyosabb kérdés rejlik: vajon képes-e biztosítani a fenomenológia a *fenomenológiai tévedés* értelmét, egy olyan tévedését, amely mégis fenomenológia marad; vagy másként: lehetséges-e fenomenológiai *vita*? Avagy úgy áll-e a dolog, hogy két vitatkozó álláspont közül nemcsak, hogy legfeljebb az egyik igaz, hanem hogy ebből következően legfeljebb az egyik lehet fenomenológia? Ám ha ettől megriadva beengedjük a vitát a fenomenológiába, ha helyet kívánunk teremteni neki, akkor ezzel nem áldozzuk-e fel a sajátos *fenomenológiai igazság*, és ezzel a fenomenológia eszméjét is (mint módszerfogalmat, ami tehát, tudjuk, nem hagyomány, nem iskola, nem világnézet)?

A legkönnyebb megoldásnak az tűnik, ha a fenomenológiai vitát különböző *nézőpontok* vitájának tekintjük; a fenomenológia eszméjét pedig úgy próbáljuk megmenteni, hogy azt mondjuk: a minden nézőpontot átlátó abszolút nézőpont, amelynek elérése az epokhé módszerével volna lehetséges, reális lehetőség helyett egy elérhetetlen eszme, mely tehát végtelen közelítés célja lehet csak. Azonban azokban a vitákban, melyeket a hagyomány által fenomenológusnak tartott szerzők (és van-e most más támpontunk, mint a hagyomány?) folytattak egymással, a legritkább esetben tűnik lehetségesnek, hogy egy átfogóbb nézőpont integrálja a két ellentétesnek tűnő álláspontot. A test különféle felfogásairól szóló vita is ilyen.

Lehet, hogy inkább a fenomenológiai *csábításról* kellene beszélni. Arról, hogy a fenomének (vagy legalábbis bizonyos fenomének) éppen hogy lényegüknél fogva csábítják bizonyos (tév?)utakra a fenomenológust, a filozófust: tehát nem pusztá „életvilágbeli”, a természetes beállítottságra jellemző csábításról volna szó, melyet egy módszertanilag kellőképpen felvértezett fenomenológus zárójelbe tudna tenni. Talán azért csábítanak a fenomének, hogy elrejtsek bizonyos (fenomenális? vagy éppen: nem-fenomenális?) jellemzőiket. Nem a kései Heidegger elgondolásához szeretnék csatlakozni a magát adva magát megvonó létről (ezzel

csak formális a hasonlóság), nem is a *ricoeuri* hermeneutikához, mely a tévutat hosszú avagy kerülőúttá tenné – a csábításról a legtöbbet talán a *Lét és idő* Heideggere tudja, bár ez a tudás nem annyira explicit módon jelenik meg, mint inkább abban, ahogyan *színre viszi* az egzisztenciális analízist minduntalan újra megkísértő értelmezések feltolulását és azok visszavagdosását. Moldvay Tamás kitűnő írásához kapcsolódnék itt: ahogyan a *Lét és idő*ből hiányzik mindennemű reflexió a vizsgálódások tempójára, ám eközben a vizsgálódás körütekintő lassúságát a halálhoz való *előrefutás* alapozza meg<sup>1</sup> – úgy azt, hogy Heidegger ellent tud állni a könnyen adódó, csábító értelmezéseknek, az teszi lehetővé, hogy enged a *halál csábításának*.

Hogy mely csábításoknak enged, melyeknek áll ellent, és melyeket nem vesz észre: talán jórészt ez határozza meg egy filozófus személyiségét. A következőkben tehát arról lesz szó, hogyan engedett Sartre a test azon csábításának, mellyel az önnön kiterjedtségét próbálja elleplezni. Hogy eközben én magam milyen csábításnak engedek, az csak más interpretációkkal való vitában derülhet ki: az igazi csábítás jellemzője éppen az, hogy a csábítás ténye a csábított vakfoltjára esik. És ha valaki attól fél, hogy a csábítás bevezetésével a racionális vitát tesszük lehetetlenné a filozófiában, akkor azt kell, hogy válaszoljam: épp annyira lehet értelmes, racionális vitát folytatni, mint amennyire a mindennapi életben is sikerül vagy nem sikerül ez a sokfelé elcsábult embereknek.

Amíg nyilvánvaló, hogy egy dolog vagy személy más és más aspektusból többé vagy kevésbé tűnhet csábítónak, addig az már meglepőbb, hogy ugyanez a fenomén csábítására is áll. Ugyanakkor ha igaz az, hogy a sartre-i testelemzés különféle jellemzői más és más plauzibilitással bírnak, hogy némelyik természetesnek mutatkozik, míg mások elvetendőnek, akkor azt látjuk, hogy a testfenomén csábító volta is függ attól, hogy honnan közelítjük meg.

Mindebből adódik az is, hogy igyekszem a következőkben elkerülni azt a stratégiát, hogy a sartre-i megközelítés hiányosságait arra vezessem vissza, hogy a test elemzésében csakúgy, mint *A lét és a semmi* más helyein, a fenomenológiai leírásban mindvégig ott működik a sartre-i metafizika csikorgó gépezete. Bár természetesen egy ilyen olvasat teljesen legitim, mégis igyekszem fenomenológiai-ként értelmezni Sartre elemzését. Már csak azért is, mert a fentiekből talán az is következik, hogy korántsem egyértelmű, mi az, ami egy filozófiában fenomenológiai, és ami metafizikai (a szó elmarasztaló értelmében).

Sartre testelemzésének hat jellemzője tehát a következő: 1. annak radikális elválasztása, ahogy a testem számomra és ahogy a másik számára adódik; 2. a test kiterjedés nélkülsége; 3. a biológiai és társadalmi test esetlegessége, többek között

<sup>1</sup> Moldvay T.: „Heidegger futása”, in: Kukla K. – Sutyák T. (szerk.): *Kitölési szakasz. Fiatal filozófusok antológiája*. József Attila Kör – Balassi Kiadó, [h. n.], 1997, 11–45.



annak esetlegessége, hogy képesek vagyunk érzékelni magunkat; 4. a számomra adódó test és a tudat azonossága, amin belül a test mégis mindig az a múlt, melyen a tudat túllép; 5. hasonlóképpen cselekvés és megismerés azonossága; 6. a test mint maradék nélküli kifejeződés (ami már e szó alkalmazását is megkérdőjelezi). Főként azzal szeretnék foglalkozni, hogy hogyan következik a saját és a másik nézőpont radikális elkülönítéséből a test kiterjedés nélkülisége, és hogy ez mit jelent pontosan.

A test elemzésénél, mondja Sartre, élesen el kell választanunk egymástól azt, ahogyan testem számomra adódik, és azt, ahogyan a másik számára adódik, vagy, ami szerinte ugyanaz, ahogy a másik adódik számomra. Különböztet két radikálisan különböző létszférát keverünk össze, mint azt egyébként a test hagyományos megközelítései is teszik. Saját magam számára tehát nem érzékszervekkel rendelkező testként adódom (a szervek csak a másik nézőpontjából léteznek), hanem középpontként, mégpedig kétféleképpen is.

Egyrészt a dolgok elrendeződése kijelöli a világ egy nézőpontját; ahogy egyes dolgok közelinek és távolinak mutatkoznak, egymást takarják, az Sartre számára a világ „objektív” elrendeződése, amely testemre mint nézőpontra utal. Ez azonban nem úgy adódik, mint például az a lehetséges nézőpont, amelyet elfoglalhatnék a dombtetőre felgyalogolva; erről a nézőpontról nem vehetek fel további nézőpontokat, ugyanis ez én magam vagyok, én magam mint test. E nézőpont tehát nem jelenik meg (nem fenomenalizálódik) számomra, ahogy Sartre fogalmaz: üresen jelzett.<sup>2</sup>

Másrészt a világ mint eszközök összefüggése szintén testemre utal mint eszközre; ez azonban a maga részéről megint csak üresen jelzett, hiszen nem mondhatjuk, hogy testemet eszközként használom, ez ugyanis egy használó (utasításokat adó) tudat elgondolásához vezetne, amelynek azonban a test-eszköz használatához újabb eszközre volna szüksége, és így végtelen regresszióhoz jutnánk. Testem tehát én magam vagyok mint eszköz, melyet a világ mint eszközök rendszere szükségképpen jelez mint középpontját, mely ugyanúgy eszköz, mint minden más, ugyanakkor nem olyan viszonyban állok vele, mint minden mással: én magam vagyok.

Láthatjuk tehát, mi a test kiterjedés nélküliségének első jelentése: a test középpont, pontosabban két középpont egybeesése. Ez nem csak játék a szavakkal: ha igaz is, hogy a világ térbelisége egyáltalán nem geometriai, attól még nehéz elgondolni olyan középpontját, mely maga kiterjedt volna. A test mint nézőpont esetén ez világosan látszik; és hozzávehetjük ehhez azt is, hogy Sartre szokás szerint kitűnő példái jórészt a látás területéről származnak, míg a tapintást csupán mint egy felület keménységének megállapítását említi: holott ez csupán a tapintás szélsőséges esete, hiszen ebben általában a kiterjedt test vesz részt (már akkor is,

<sup>2</sup> J.-P. Sartre: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi T., L'Harmattan, Budapest, 391.

ha tenyeremmel simítok végig egy tárgyat), amelyet ugyanezért már nehéz is középpontként értelmezni.

A test mint eszköz esetén nehezebben látható a középpont pontszerűsége; de jól mutatja ezt Sartre azon gondolatmenete, melyben szembenéz azzal az ellenvetéssel, hogy amikor fájó szemmel olvasok, a fájás lokalizáltan a szemeimben jelentkezik, és megállapítja: ez a lokalizálás az önmagam számára való test síkján egyáltalán nem lehetséges; valójában „a fájás pontosan a szemeim”,<sup>3</sup> az olvasás aktusának bizonyos (esetleges) módon való adódása. Egy újabb ellenvetés (nevezetesen, hogy „túl könnyű utat választott, amikor egy olyan esetet hozott példának, amelyben a fájás éppen egy működő szervvel kapcsolatos”<sup>4</sup>) kapcsán pedig bevezeti a test-alak és a test-háttér megkülönböztetését: olvasás közben a szemem a (Gestalt-pszichológia értelmében vett) alak, míg testem többi része a háttérbe húzódik. Ha tehát olvasás közben az ujjam fáj, akkor ez a fájás a test-háttéren adódik; azonban ennek lokalizálhatóságáról Sartre már nem szól: alak és háttér közötti térbeli összefüggések, főként pedig az, hogy mindkettő ugyanazon kiterjedt test része volna – mindez nem fér bele a sartre-i testelemzésbe.

A test kiterjedés nélkülsége teszi érthetővé, hogy miért mondhatja Sartre, hogy „[...] testem egyszerre azonos kiterjedésű a világgal, teljesen szétszóródik a dolgok között, és ugyanakkor abban az egy pontban összpontosul, amelyre minden tárgy utal, és ami én vagyok, anélkül, hogy képes lennék megismerni azt”.<sup>5</sup> Az utalás-rendszer középpontja és maga a rendszer egymásra utalnak, így lehet voltaképpen mindkettő: a pont és az egész is maga a testem – és ez az eszközök rendszerére is igaz: „A testem mindenhol ott van: a bomba, ami házamat lerombolja, testemet is megsebesíti, amennyiben már a ház is testem egy jelzése.”<sup>6</sup> Ha a testet úgy gondoljuk el, mint aminek saját kiterjedése van, az egyben határt is szab (még ha megragadhatatlan, mozgó határt is) az egész világra való kiterjeszkedésnek.

További problémát okoz, hogy a test kétféle értelemben középpont, ám mindkét középpont maga a test: eszerint tehát egybe kell esniük. Hogy a szem, a fülek, illetve másfelől a cselekvő testrész (melynek magától adódó metaforája a kéz lehet) *nem esnek egybe*, hanem egy kiterjedt testen egy meghatározott „elrendeződésben” adottak, ez Sartre elemzésében egyáltalán nem jelenik meg.

Ebből már látszik, hogy milyen további következményhez vezet a test kiterjedés nélkülsége: Sartre számára testünk éppen-ilyen felépítése teljes mértékben esetlegesség. Azt a megközelítést, amely testünk „biológiai” felépítésének jellemzőiből indul ki, Sartre mint két különálló ontológiai szféra összekeverését ítéli el; ennek

<sup>3</sup> I. m. 401.

<sup>4</sup> I. m. 403.

<sup>5</sup> I. m. 386.

<sup>6</sup> I. m. 393.



megfelelően szerinte teljes félreértés abból kiindulni, hogy testem saját magam (vagyis testem) számára érzékelhető: hogy láthatom, megérinthetem magamat. A kétféle megközelítés radikális elkülönítése folytán Sartre szerint, ha láthatnám is a saját szememet, csakis mint világbeli tárgyat látnám, és ennek megfelelően soha nem mint a látás szervét – már maga a „szerv” szó is csak a másik szempontjából értelmezhető.

A két középpontnak: a megismerés nézőpontjának és a test-eszköznek egybeesése egyben frappáns metaforája annak is, hogy megismerés és cselekvés ugyanaz – még akkor is, ha ezen az azonosságon belül egy sajátos különbség lép fel: a cselekvés túllép a jelenen, vagyis a megismerten, transzcendálja, vagyis semmíti azt.

Az azonosságon belüli túllépés szerkezete általánosabb szinten is jellemző: önmagam számára testem és tudatom között nincs különbség – minden olyan nézőpontot kizártunk a vizsgálódásból, ahonnan e különbség látható vagy beiktatható volna –, ugyanakkor viszont a tudat, az önmagáért-való, az egész műre jellemző szerkezetének megfelelően (tehát, hogy nem az, ami) túllép a testen: a tudat számára a test a múlt, az az esetlegesség, amelyet az önmagáért-való már pusztán azáltal is, hogy értelmet ad neki, meghalad.

Végezetül egy talán kevésbé jelentősnek tűnő részletet szeretnék kiemelni a fejezetből. Első pillantásra aligha látszik, de mostanra már nyilvánvalónak kell lennie, hogy hogyan függ össze a test kiterjedés nélküliségével az, amit Sartre a kifejezésről mond. A kifejezés nem valamiféle rejtett kifejezése (hova is lehetne elrejtve valami?), hanem a testi gesztus, vagyis maga a test az, amit „kifejezettnek” mondhatunk: „a helytelenül *kifejeződéseknek* nevezett fenomének nem egy valamilyen pszichikus által elrejtett vagy megélt affekciót *jeleznek*”, a gesztusok „nem *kifejezik* a haragot, hanem *ők maguk* a harag.”<sup>7</sup> Nincs távolság test és tudat között, amely távolság egyben a kifejezendőt és a kifejezettet is elválaszthatná.

Ugyanakkor ez rendkívül kellemetlen következményekkel jár, mihelyt nem egyes gesztusokról, hanem a jellemről van szó. A jellemet a sartre-i gondolkodás rendszerében a másik számára létező fenoménként kell értelmeznünk, hiszen: „A tudat egyáltalán nem ismeri saját jellemét [...], a tudat saját jellemeként létezik.”<sup>8</sup> „Ha azonban a jellem lényegileg a *másik számára* van, nem lehet megkülönböztetni [...] a testtől.”<sup>9</sup> Ebből viszont az is következik, hogy a test mint kifejezés teljes mértékben és tévedhetetlenül kifejezi a jellemet, ez „közvetlenül adott az intuíciónak.”<sup>10</sup> „»[...] az első benyomásunk soha nem csal«. A másik az első találkozástól kezdve teljes egészében és közvetlenül adott számunkra, mindenféle lepel vagy

<sup>7</sup> I. m. 417.

<sup>8</sup> I. m. 419.

<sup>9</sup> I. m. 420.

<sup>10</sup> Uo.

titok nélkül. A mélyebb betekintés itt csupán megértést, kibontást és értékelést jelent.”<sup>11</sup> Nos, túl azon, hogy ez az állítás meglehetősen rémisztő, egyben nyilvánvalóan hamis is; még akkor is, ha hozzátoldjuk a másik transzcendenciájáról (mint transzcendencia-tárgyról) szóló megfontolásokat.

Röviden jelezném, hogy ezek szerint milyen következményekkel jár, ha a testet eleve kiterjedtnek kívánjuk elgondolni. Ez esetben a sartre-i megközelítés tanulsága szerint biológiai felépítésünket nem tekinthetjük tisztán esetlegesnek. Mint azt Merleau-Ponty írja *Az észlelés fenomenológiájában*: „Az egzisztenciának nincsenek véletlen tulajdonságai [...]. Talán azt válaszolják erre, hogy testünk elrendezése esetleges, hogy »elképzelhetünk egy embert kezek, lábak, fej nélkül« [...]. De ez csak akkor igaz, ha a kezeket, lábakat, fejet vagy a nemi szerveket absztrakt módon anyagi daraboknak tekintjük, és eltekintünk élő működésüktől [...]. Azt válaszolhatnák erre, hogy [...] az embert az empirikus ember alapján határozzuk meg, úgy, ahogy ténylegesen létezik, és valamiféle lényegi szükségszerűség, valamely a priori ember nevében összekapcsoljuk azokat az adott tulajdonságokat, melyeket csak különféle okok találkozása és a természet szeszélye hozott össze. Valójában azonban nem valamiféle lényegi szükségszerűséget képzelünk most el egy retrospektív illúzió rabjaként, hanem egy egzisztenciális összefüggést állapítunk meg. [...] minden emberi »funkció«, a szexualitástól a mozgásképességig és az értelemig, szigorúan összefügg; lehetetlen az ember teljes létezésén belül elkülöníteni a testi felépítést, amelyet esetleges tényként kezelhetnénk, és más tulajdonságokat, amelyek szükségszerűen hozzátartoznának. Az emberben minden szükségszerű; így például nem pusztán véletlen egybeesés, hogy a racionális lény egyben az, aki felegyenesedve jár, vagy aki szembe tudja fordítani a hüvelykujját a többivel: az egzisztálás ugyanazon módja mutatkozik meg mindenhol.”<sup>12</sup>

Talán ismertebb a kései Merleau-Ponty azon elgondolása, hogy a test leírásának, és egyben minden ontológiának a kezdetét az a tény adja, hogy képesek vagyunk érzékelni magunkat: hogy testünk saját maga számára tapintható, látható. Nem tudom, filológiaiag mennyire lehet Sartre-ral való direkt polémiaiaként olvasni e sorokat *A szem és a szellemből*: „Ha szemünk úgy lenne megalkotva, hogy testünk egyetlen része se essék tekintetünk elé, vagy ha valamely rosszindulatú gépezet megakadályozná, hogy testünket megérintsük [...] – vagy egyszerűen csak bizonyos állatokhoz hasonlóan oldalt lenne a szemünk a látómezők átfedése nélkül –, akkor e test nem látszódná a maga számára [...], ez a szinte gyémántkeménységű, nem is egészen hús-vér test nem lenne többé emberi test, és nem létezne olyan, hogy ember.”<sup>13</sup>

<sup>11</sup> I. m. 421.

<sup>12</sup> M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris, 1945, 198.

<sup>13</sup> M. Merleau-Ponty: „A szem és a szellem”, ford. Vajdovich Gy. és Moldvay T., in: Bacsó B. (szerk.): *Fenomén és mű. Fenomenológia és esztétika*. Kijárat, Budapest, 2002, 56.



Ekkor tehát test és tudat azonosságát is el kell vetnünk; nem azért, hogy a karteziánus dualizmus valamely változatához jussunk vissza: a testünk *vagynunk*, és a tudatunk *vagynunk*, de egyik sem teljes mértékben, és e kettő nem esik egybe. Ilyképpen tehát a cselekvés és megismerés közti azonosság helyett sem a cselekvést megelőző és megalapozó megismerés elméletéhez kell visszatérnünk, hanem el kell ismernünk, hogy lehetséges testi cselekvés megismerés nélkül, avagy másképpen: bizonyos cselekvéseknél nem a megismerés előzi meg a cselekvést, hanem éppen utólag ismerjük meg, hogy mit is tettünk. Ekkor a test nem csak múltként, hanem éppenséggel az új, a tudat által előreláthatatlan jövő ígéretként is megjelenhet. És így lehetséges a kifejezés szónak is nem „helytelen” értelmet tulajdonítani: ez az uralhatatlan testi teremtés éppen a kifejezés.

És végül Sartre kiindulópontját is felül kell vizsgálnunk: a kiterjedt test *A lét és a semmi* tanulsága szerint nem elemezhető a saját és a másik nézőpontjának szigorú szétválasztásával – a test éppen, hogy én és a másik között létezik, maga az a lehetőség, hogy a másik számára megjelenjek; és még azt is megkockáztatnám, hogy az olyan testi tapasztalatok, melyekben e kiterjedtség fenomenalizálódik, előbb adódnak a másik nézőpontjából, és csak az én (a tudat) *elsajátító* munkájának eredményeként nyerhetők vissza.

Még ha ez a vázlat sokat köszönhet is Merleau-Ponty gondolkodásának, nem gondolom azt, hogy az ő filozófiája volna a végső vagy akár egyetlen útja a kiterjedt test elgondolásának; nem szükséges például feltétlenül elfogadnunk az én és a másik között létező test leírásához az ént, a másikat és végső soron az egész létet hordozó *hús* gondolatát.

Végül megkockáztatnék három válaszkezdeményt arra a kérdésre, hogy mi is volt az a csábítás, melynek engedve Sartre a testet kiterjedés nélkülinek gondolta el. Először is az egész *A lét és a semmi* egy erős metafizikai, ontológiai csábításnak enged, amely a testről szóló fejezetben is érezteti hatását; ezt Merleau-Ponty *A látható és a láthatatlan* című művében a fölbeszállás (*survol*) csábításaként nevezi meg, noha nem ad kielégítő magyarázatot arról, hogy honnan is ered e csábítás. Másodszor és konkrétabban Sartre igyekszik a testet úgy elgondolni, hogy közben a legkisebb mértékben sem enged a tudományos megközelítés csábításának. Harmadszor pedig rendkívül csábító azt gondolnunk, hogy testünk azonos tudatunkkal, hogy uraljuk testünket, hogy az nem szolgálhat semmiféle olyan meglepetéssel, melyről csakis a másik tekintetéből szerzünk tudomást.

Tiszóczy Roland Barna

## Jean-Paul Sartre testfelfogása

*A lét és a semmi* című művének Test fejezetében Sartre megkísérli feloldani a test és a lélek azon dichotómiáját, amely Platóntól kiindulva Descartes-on keresztül egészen napjainkig meghatározza a nyugati gondolkodás világgképét.<sup>1</sup> Sartre hangsúlyozza, hogy a test és a lélek egyesíthetetlenségének legfőbb akadályja az volt, hogy a testet eleve egy bizonyos *dolognak* tekintették, mely kívülről határozható meg, míg a tudatot valami olyasminek, amelyet belső intuícióval érünk el. Ha viszont először a puszta tudatot ragadjuk meg annak bensőségében, és abból utólag akarunk kijutni egy dologig, azt utólag akarjuk egy testtel egyesíteni, akkor megoldhatatlan ellentmondásokba ütközünk. A test-lélek-probléma szerinte tehát abból adódott, hogy a tudatot nem az önmaga számára adódó testével, hanem egy külső megfigyelő számára adódó testtel próbálták meg egyesíteni, egy olyan dologgal, melyet mirigyek, agy, légző-, emésztő- és más szervek alkotnak, melyek tovább bonthatóak például kémiai összetevőik szerint. A fizikalista természettudományok elsősorban mechanikus működéseket képesek leírni, nem tudnak viszont számot adni például arról, hogy miként adódik számunkra az élő test, vagy hogy hogyan konstituálódnak sajátos élményeink. (Így például egy színvak fizikus, bár nagyon sokat tudhat a fényhullám terjedésének sajátosságairól, ezzel nemigen jut közelebb a piros szín sajátos élményéhez.) Az orvostudomány, mely alapvetően szintén e fizikalista természettudomány alapjaira építkezik, a halott test vizsgálatából kiindulva próbál eljutni az élő test működéséig. De mivel az élő testet is egyfajta mechanikus gépezetnek fogja fel, ezért a tudatot csak mint annak vezérlőjét helyezi utólag bele, és misztikába nyúló magyarázatokkal kénytelen beérni, ha a test és a lélek viszonyáról kell számot adnia.

Sartre szerint *a tudat és a lélek kiiktathatatlan testiséggel bír*, de e test nem valamiféle dolog. Ha a tudatot önmaga számára adódó testével vesszük szemügyre, Sartre szerint elkerülhető a test-lélek dichotómia. Ezért elhatárolja egymástól az önmagáért-való-testet és a másikért-való-testet, melyről látni fogjuk, hogy végső soron megegyezik az élő és élettelen test elkülönítésével. Sartre-nál a test e két létmódjának elhatárolása *A lét és a semmi* című művében szereplő két alapvető létrégiónak, a fenoménnek (mely az abszolút létteljesség, amely *magában van*) és

<sup>1</sup> J.-P. Sartre: *Az ego transzcendenciája*. Ford. Sándor P., Latin Betűk, Debrecen, 1996, 369.



a tudatnak (mely olyan lét felé fordul, amely nem ő, azaz a *magáért-valónak*, a semminek) a különválasztásával paralel módon történik.

### 1. Retrospektív test

Sartre az önmagáért-való-test vizsgálatával kezdi. Ennek adódási módjait az érthetőség kedvéért három alapvető csoportba soroltam, ezek: a *retrospektív*, a *prereflexív* és egyik megközelítésében a *reflexív* test. Sartre hangsúlyozza, hogy a számomra-való-test nem a világ közegében jelenik meg, miként egy dolog, hanem azt közvetlenül átéljük. Például: látni nem tudom a szememet. Ugyanígy, ha egyik kezemmel megérintem a másikat, Sartre szerint létrejön az érintő és az érintett kettőssége. Ahonnan figyelmem kiindul, az az átélt, *amit* megérint, az a tárgyi oldal, e két oldal – álláspontja szerint – teljes mértékben sohasem fedheti egymást. Elkülönül tehát egymástól érző és érzett, és ezzel együtt testemnek tárgyi aspektusa és átélt formája, azaz másikért-való-léte és önmagáért-való-léte. *Noha az önmagáért-való-test nem a világ közegében jelenik meg, de lényege szerint a világhoz való viszonyulás, amennyiben egy olyan perspektívát alkot, melyből a dolgok egy sajátos elrendeződése következik.* Miközben például ezen előadást írom, a világ egy olyan elrendeződése bontakozik ki számomra, melyben tőlem balra található az ablak, előttem a számítógép, mely kitakarja az asztal bizonyos részleteit, azét az asztalét, mely a lábamat takarja el, tőlem jobbra a szoba bútorai és az ajtó látható stb. *Egyáltalán nem lenne lehetőség a dolgok megismerésére, ha nem egy bizonyos pozícióból történő megismerésről lenne szó.* Sartre hangsúlyozza, hogy olyan szükségszerűség ez, melyet két esetlegesség fog közre. Egyfelől teljesen esetleges, hogy vagyok, és hogy melyik pozíciót foglalom el, az viszont szükségszerű, hogy a dolgok észlelése során felvegyek egy meghatározott nézőpontot. Egy tiszta, test nélküli tudat, egy nézőpont nélküli szemlélet számára összeolvadnának az irányok, az előtte és mögötte, a jobb és bal, minden áttetszővé válna, vagyis teljesen megszűnne az „ez”, azaz a dolgok, amivel a megismerés lehetősége is elveszne. Sartre az önmagáért-való-test *fakticitásának* nevezi azon ontológiai szükségszerűséget, mely ennek vagy annak a nézőpontnak való elköteleződésre késztet, miközben teljesen esetleges marad, hogy az éppen ez, és nem az összes többi. *A világ dolgainak nézőpontomból való rendezettsége maga az önmagáért-való-test, tehát e rendben megjelenő világ az, ami vagyok.*

A világ ugyanakkor nem pusztán az észlelés tárgya, hanem végrehajtandó cselekedetek közege, melyben a létezők ezért nem pusztán térbeli összefüggéseket, hanem gyakorlati elrendeződést mutatnak. E gyakorlati elrendeződést az eszközök utalás-összefüggései alkotják. Sartre szerint valójában csak így, a gyakorlatnak és

nem a pusztá szemléletnek bontakoznak ki tényleges irányok, melyek olyan útvo-  
nalakat jelölnek, melyeket eszközök között teszünk meg. Például, a szögek a ka-  
lapáctól balra helyezkednek el. E viszony csak azért tárul föl, mert a kalapáccsal  
éppen ezeket a szögeket kívánom beütni a falba. A kalapács, a szögek, a fal csak  
az egymáshoz való viszonyukban, az egymással való értelem-összefüggésükben  
ragadhatóak meg. (A kalapács az, amivel szöget üthetek a falba.) A cselekedetben  
tehát az egymásba kulcsolódó eszközök világát ragadom meg, melyben az utalások  
megszakadását és végállomását cselekvő testem jelenti. Saját testem eltűnik, hogy  
az eszközrendszer létezni tudjon. Testem elsődlegesen nem tárgya a tapasztala-  
tomnak, hanem számára adódnak tárgyak. E nem észlelt számára válnak észlel-  
hetővé a dolgok, számára bontakoznak ki az eszközök értelem-összefüggései,  
melyek a világot alkotják. Mikor a kalapáccsal éppen a szöget ütöm, akkor – Sartre  
szerint – elsődlegesen nem vagyok tudatában saját testemnek, vagyis például  
kezemnek, mellyel a kalapács nyelét markolom, csak a szöget és a fal ellenállását  
észlelem, melyek persze visszautalnak testemre, amely így utólag reflexió tárgya-  
vá tehető.

Felmerül itt a kérdés, hogy valójában hol kezdődik az az ellenállás, ahonnan  
kiindulva egy eszközrendszer különül el testemtől, hiszen a pozíció, melyet testem  
felvesz, a kalapáccsal együtt határozódik meg, kalapálás közben testem teljesen  
egybeolvad a kalapáccsal. E kérdés egyszerűbben így hangzik: hol húzódik cse-  
lekvő testem határa? A focistának cselekvő teste-e a cipője, amellyel éppen rúgja  
a labdát, a teniszezőnek az ütő, egy rutinos autóvezetőnek a gépkocsi, vagy nekem  
a szemüvegem olvasás közben? Másfelől nem lehetne-e eszköz néha saját kezem  
is, például, mikor egyik kezemet a másikkal összeszorítva megtörök egy diót? A  
testünket nem alkalmazzuk, hanem azok vagyunk – de hol húzódik a határ esz-  
köz és test között? Talán mindig ott az utalás-összefüggések végállomása, ahol  
éppen ellenállásba ütközünk? Mivel az eszközök ellenállása is utalás-összefüggé-  
sekbe rendeződik, melyek pozíciómra utalnak vissza, például: a csavar ahhoz túl  
nagy, hogy becsavarjam az anyába, de kezem is lehet túl nagy ahhoz, hogy felve-  
gyem rá a kesztyűt, ez nem határozza meg élesen cselekvő testem határát. *Húzza-  
tunk-e tehát éles határvonalat megélt (test) és megismert (dolog) közé* – kérdezhetnénk  
Sartre-tól.

Az önmagáért-való-test Sartre-nál két összetevőre bomlik, egyfelől a dolgoknak  
egy sajátos elrendeződését érti rajta, másfelől pusztán azt a pozíciót, amelyből ez  
az elrendeződés kiindul, és amelyre visszautal. Mint említi, egyszerre vagyok csak  
egy pont, mely a világ elrendeződésének referencia-középpontja és az egész világ,  
ahogy az nekem elrendeződik.

Itt több kritikai észrevétel is tehető. Sartre a saját test e kétféle értelmét egyen-  
értékűnek veszi, holott nyilvánvaló, hogy a test mint az eszközök egy sajátos elren-



deződése csak *meghaladott* (dolog), míg az a *pozíció*, mely felől az elrendeződés kiindul és ahova visszautal, az a meghaladó, vagy semmítő oldal (tudat). (Mikor Sartre a testet csupán a múlttal azonosítja, pusztán az eszközök egy sajátos elrendeződéseként, tehát mint meghaladottat érti, holott a test mint nézőpont és kiindulópont egy megragadhatatlan adottság, az állandó meghaladó, a semmi, mely sokkal inkább a jövő.) A saját test e kétféle megközelítését – Sartre törekvésével ellentétben – azért vagyunk kénytelenek élesen elkülöníteni egymástól – noha ez végső soron újratermeli a tudat-test dichotómiát a pontszerű test világgal való ellentétének formájában –, mert Sartre mereven elhatárolja az eszközt a használatól, még akkor is, ha elismeri, hogy annak határa nem valamilyen merev határ, mely a különböző esetekben mindig ugyanott húzódik. A test-eszköz dichotómia pedig egy további dichotómiára épül, jelesül az önmagáért-való-test és a másikért-való-test merev szembeállítására, mely a lét és a semmi alapvető elkülönböződését követi.

Másfelől, Sartre ezen álláspontjára, mely a világhoz való viszonyulásunk egyik legalapvetőbb formájaként az eszközökhöz való viszonyulásunkat veszi, alkalmazható Lévinas Heidegger-kritikája. Lévinas hangsúlyozza, hogy a dolgokhoz való viszonyulásunknak sem az eszközszerű viszonyulás a legalapvetőbb formája: az ébéd elfogyasztása nem elsősorban a tápanyagok bevitelére a szervezetbe, nem nyomelemek, rostok és vitaminok eszközszerű használata, hanem *élvezet*.<sup>2</sup> Az effajta viszonyulás pedig kétségtelenül távolabb áll a megismerés intellektuális struktúráitól, az objektum-szubjektum dichotómiától, mint az eszközökhöz való viszonyulás.

Fontos itt azt is megemlítenünk, hogy Sartre állításával ellentétben a dolgok perspektivikus elrendeződései sohasem egy pontra utalnak vissza. A látás során a térlátás lehetősége két szemem távolságából adódik, abból, hogy két szemem, ha kis mértékben is, de eltérő képet lát, melyek egymásra vetülve a mélység érzetét keltik. Ha hosszabb ideig csak az egyik szemünket használjuk, akkor csak a fejünk mozgásával, az így felvett nézőpontokból keletkező eltérő képek alapján leszünk képesek a tér mélységének látására. A tapintás során sem egyetlen pontra utalnak vissza a dolgok, hiszen a tapintás mindig kiterjedt felületek érintkezéséből származik, ahol az érintkező felület kiterjedésének változása nagymértékben befolyásolhatja a keletkező élményt is. (Nem mindegy, hogy szurkálnak vagy simogatnak.) Testünknek a dolgok között való mozgása során sohasem hagyhatjuk figyelmen kívül annak kiterjedtségét. Ha pedig megélt testünk is eleve rendelkezik bizonyos alakbeli meghatározottságokkal, de mégsem esik egybe a másikért-való-testemmel – hiszen az eszközhasználat példáin is könnyen felismerhető volt, hogy az önmagáért-való-testem határai a spontán átélés során túlnyúlhatnak a másikért-

<sup>2</sup> E. Lévinas: *Teljeség és végtelen*. Ford. Tarnay L., Jelenkor, Pécs, 1999, 89.

való-testem határain, de vissza is húzódhatnak azok mögé –, akkor felmerülhet a kérdés, hogy hogyan definiálható a viszony az önmagáért-való-testem és a másikért-való-testem között.

## 2. Prereflexív test

*Saját testem alakjáról*, amely olyan nézőpont, melyről nem tudok nézőpontot felvenni, mégis *eredendően tudással kell rendelkeznem* ahhoz, hogy akár a legalapvetőbb cselekedeteket képes legyek végrehajtani. Ilyen értelemben kritikával kell illetnünk Sartre azon állítását is, hogy az utalás-összefüggésben fennálló eszközrendszer csak testem visszahúzódásával, eltűnésével bontakozhat ki, melyben elsődlegesen a dolognak vagyok tudatában, és csak retrospektív módon, a dolgok felől vagyok képes cselekvő testemről tudomást szerezni. Intencionális értelemben persze csak dolgoknak vagyok tudatában; a saját testem eredendő átélése viszont, mely bizonyos módon szintén tudatos, nem intencionális jellegű viszony. Hogyan vagyunk képesek az átélésben olyan eredendő tudással rendelkezni, mely nem intencionális, és csak másodlagosan pozicionált?

Sartre *Az ego transzcendenciája* című írásában,<sup>3</sup> majd *A lét és a semmi* „A prereflexív cogito és a percipere léte” című fejezetében elemzi, hogy a tudatnak egyáltalán nincs szüksége a megismerés módján reflektáló tudatra ahhoz, hogy tudatában legyen önmagának.<sup>4</sup> „Az öntudatnak önmagának önmagához való közvetlen és nem-megismerő viszonyulásnak kell lennie.”<sup>5</sup> „Más szóval, minden pozicionális tárgy tudatom egyszersmind önmagának nem pozicionális tudata is.”<sup>6</sup> E szerint *tevékenységeinkről nem pozicionális módon mindig tudással kell rendelkezünk*. A tudat önmagáról való elsődleges tudatát pedig azért kell nem pozicionálisként felfognunk, mert egységben létezik azzal a tudattal, amelynek a tudata. Ez tehát nem egy újfajta tudat, hanem a „*valami tudatának*” *egyetlen lehetséges létmódja*.<sup>7</sup> Egyszóval, egy a megismerés módján nem reflexív magatartás korántsem öntudatlan viselkedés, hiszen a tudatot nemcsak a megismerés módján vett reflexióval lehet megragadni. A test Sartre szerint részben éppen ilyen önmagáról való nem pozicionális tudat struktúrájú, mivel ezen *eredendő önmagáról-való-tudás minden cselekvés elengedhetetlen feltétele*. Majd *A lét és a semmi* test-fejezetének későbbi szakaszában meglehetősen homályos módon mégis azt állítja, hogy a testet mégsem azonosíthatjuk ezzel az önmagának nem-pozicionális tudatával, mivel az annyi-

<sup>3</sup> Vö. J.-P. Sartre: i. m.

<sup>4</sup> J.-P. Sartre: i. m. 25.

<sup>5</sup> J.-P. Sartre: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi T., L'Harmattan, Budapest, 2006, 17.

<sup>6</sup> J.-P. Sartre: i. m. 17.

<sup>7</sup> J.-P. Sartre: i. m. 18.



ban a testnek a tudata, amennyiben felülmúlja és semmíti a testet, mikor önmagát tudattá teszi. A fájdalom példájával kezdetben még szintén azt hangsúlyozza, hogy *a test képes magának nem intencionális módon felvilágosítást adni önmagáról*, például szemem fájását nem keverem össze az ujjam fájdalmával. Majd később itt is szembefordul *a test önmagáról való prereflexív tudatának koncepciójával*, és ismét elválasztja egymástól a testet és a tudatot, mikor a testnek a tudat által való *túllépéséről* beszél: a „tudat a fájást mint a világhoz való esetleges visszakapcsolódást, még ezen a tiszta létsíkon is csak úgy tudja nem-tételezett módon létezővé tenni, ha túllép rajta.”<sup>8</sup> Ha a fájás mint tiszta megéltség elérhetetlen, és a fájástudat csak egy olyan későbbi tudat felé való kivétel, amely már mentes minden fájdalomtól, és amelynek itt-léte nem fájás lenne, akkor elveszne a test eredeti önmagáról való tudásának lehetősége, ennek következtében pedig a test és a tudat ismét statikusan elkülönülne egymástól. Ebben az esetben a fájásról megint csak a világból, retrospektív módon értesülnénk, például a könyv „gyorsan olvasandónak” jelenne meg.

Ekkor azt az ellenvetést kell Sartre-nak elhárítania, hogy miként tudunk a világból, retrospektív módon tudomást szerezni egy olyan szervünk fájdalmáról, mely az adott pillanatban alapvetően nem vesz részt a világ konstitúciójában. Egyszerűen, miként értesülhetünk ily módon egy éppen nem működő szervről, azaz olvasás közben például az ujjunk fájdalmáról? (Ezen a szinten persze még nem beszélhetünk tárgyasult szervekről, hiszen azok a másikért-való-test konstitúciójával jelennek csak meg. Ezért nevezi Sartre a szem fájását inkább látás-fájásnak, mely nem más, mint az olvasás aktusának esetlegessége.) Sartre itt a Gestalt-pszichológiát hívja segítségül, és leszögezi, hogy minden cselekvés maga után vonja a világ létezését, mint szükséges háttérét. Tehát, ha – amennyire csak lehet – el is merülök az olvasásban, ettől még továbbra is létezhet a világ, azaz a világnak és a testnek mint háttérnek mindig tudatában vagyok. Fájó ujjam olvasás közben ehhez a test-háttérhez tartozik, míg szemeim alakként jelennek meg előtte; a test tehát az adott cselekvésre jellemzően mindig egy sajátos formát ölt fel a testiség totális háttérén. Pozicionális testem eszerint nem pontszerű, hanem a test-háttér mindig újfajta elrendeződésén megjelenő alakkal bír. Itt újfent úgy tűnik, hogy testem tárgyra irányulása közben szükségszerű, hogy valamilyen formában közvetlenül tudatában legyen önmagának. A bizonytalanság, amelyet ezen a szakaszon érzünk, abból fakad, hogy ha valamilyen formában megtartja *a test önmagáról való prereflexív és közvetlen tudatának gondolatát*, akkor fel kell adnia azon alaptételét, mely szerint a saját test mindig egy *megragadhatatlan adottság*, tehát az, *ami nem, és nem az, ami*,<sup>9</sup> ez pedig alapkoncepcióját ásná alá.

<sup>8</sup> J.-P. Sartre: i. m. 402.

<sup>9</sup> J.-P. Sartre: i. m. 395.

### 3. Reflexív test

A pszichikai testet és a másikért-való-testet közös fejezetben tárgyalom, mert mindkettőben kifejezetten *tárgyként* adódik a test. A pszichikai test a magában-valóba vetített affektív test, míg a másikért-való-test a magában-valóba vetített kognitív test.

A reflexió, mellyel reflektálatlan testem felé irányulok, testemet a tárgyi sík felé transzcendálja és pszichikai dolgot formál belőle. A pszichikai test sajátos passzivitással rendelkezik. E passzivitás abban áll, hogy a pszichikai test úgy jelenik meg, mintha teljesen ura lenne saját időbeli formájának (például a fájdalom magától eltávozott). Olyan valóságot alkot, melynek időbelisége sem a külvilág, sem a tudat időbeliségével nem esik egybe. A pszichikai test sajátos időbelisége révén állandóságra, sőt individualításra tesz szert. Az egyedi tartalmak melodikus minőségekké válnak benne, ritmusuk és lefolyásuk lesz, ahogy az organizáló reflexió a változásokat szintetikus egésszé formálja. Eközben a pszichikus a melodikus tartamot fenntartó implicit térbeliséget alkot. A pszichikai test tehát egyfajta pszichikai teret határoz meg, melyben ugyanakkor nincsenek jól körülhatárolható irányok.

Egy fontos különbségre kell felhívunk a figyelmet a pszichikai testtel és a másikért-való-testtel kapcsolatban. Ugyanis Sartre radikálisan elkülöníti egymástól a test e két létmódját. Szerinte *pusztán önmagamra történő reflexióval is eljuthatok önmagam affektív tárgyként való tudatáig, ez a pszichikai testem alapja, ezzel szemben önmagam kognitív tárgyként való tudatához már a Másikra is szükség van, ez a másikért-való-test. Az affektív tartalmak és a kognitív tartalmak éles elhatárolása pedig szintén az önmagáért-való-testem és a másikért-való-testem közti radikális elkülönítésből adódik.*

Az önmagáért-való-testem és a másikért-való-testem további viszonyának tárgyalásához először nézzük meg, hogy Sartre szerint miként határozódik meg a test másikért-való-léte.

A másikat elsősorban úgy ragadom meg, mint aki számára *tárgyként* létezem, majd sajátlagosságom újra megragadása jeleníti meg tárgyként a másikat, tehát a másik már létezik számomra, és csak azután ragadom meg testén keresztül is, mintegy másodlagosan. A másik saját világom eszközeinek egy diszpozíciója, amelyek egy másodlagos referencia-központot is megjelölnek, amely nem én vagyok. E másodlagos referencia-központ a tárgyaknak másodlagos tulajdonságait alkotja, tehát minden eszköz másodlagosan a másik testére utal, miközben saját



testemet jelzi. A másik teste, ily módon, Sartre szerint, pusztá eszközként jelenik meg a világban.<sup>10</sup> De hogyan lehet, hogy a másik teste másodlagosan eszközként jelenik meg számomra, ha eredendően „radikálisan eltér a dolgokról szerezhető észlelésemtől”,<sup>11</sup> amennyiben az *élet teljességét jelzi*? Sartre a másik testét mint eszközt megkülönbözteti a másik hústól, melyet „soha nem észlelhetünk olyan elszigetelt tárgyként, amely a többi ezzel csak pusztá külsődleges viszonyban áll.”<sup>12</sup> Ami a másik számára *önmaga átérzése*, az számomra a *másik húsa* lesz. A hús a jelenlét tiszta esetlegessége. Itt azonban felmerül egy probléma: ha a másik *távolléte* is *itt-léte*, melyben a dolgokkal nem külsődleges viszonyban áll, akkor kérdéses, hogy hogyan azonosíthatom a másikat *jelenlévőként*. Például, ha este a parkban elszégyellhetem magamat egy embernek látszó fatörzstől is, akkor mi győz meg arról, hogy jelen esetben tényleg a másikkal van dolgom. Miként azonosítom be a nem külsődleges viszonyulást egy jelenlévő testtel? *Hogyan észlelek húst?*

A húst – Sartre szerint – *affektív intuícióval ragadom meg*.<sup>13</sup> Húst, élőtestet észlelni nem önmagában, hanem csak a környezettel való és a számomra való viszonyával együtt lehetséges. A másik így számomra eredendően *sztuációban lévő testként* adódik. De mivel a másik teste mint hús az, ami alapján szituáció van, végső soron ezt is affektív módon ragadom meg. Ez annyit tesz, hogy a másikat mint élőtestet nem tapasztalhatom egymástól elkülönült szerv-tárgyakként, hanem csak úgy ragadhatom meg életként, ha a másik testét vagy e testnek bizonyos szerveit azzal együtt is tapasztalom, ahogy azt a másik test-háttérként vagy alakként megélem.<sup>14</sup>

Itt megint a sartre-i mű ellentmondásosságára figyelhetünk fel, arra, hogy miként haladja meg újra és újra leírásai szintjén azt a szűknek mutatkozó elméleti keretet, amelyben élőtest és tárgy-test radikálisan elkülönül egymástól, és amelybe kezdettől fogva csak igen ellentmondásosan képes belefoglalni mondanódóját. A művet például az egyik síkon végigkíséri, hogy a másikért-való-test eredendően egy explicit módon megragadható dologként, eszköz-tárgyként jelenik meg. A másik önmaga átérzése eszerint számomra megismert *ez-ként* jelenik meg a világban.<sup>15</sup> Ezzel szemben most mégis arról olvashatunk, hogy a másik önmaga átérzése, azaz húsa, az nem „ez”, nem megismert, hanem affektív intuícióval, a szituációval együtt közvetlenül ragadható meg. Hús és szituáció itt egymástól elválaszthatatlanul, *eredendően élőnek mutatkoznak*. Így alapvetően a másik teste sem mint élettelen dolog, hanem a szituáció, a hús és a cselekvés szintetikus tota-

<sup>10</sup> J.-P. Sartre: i. m. 409.

<sup>11</sup> J.-P. Sartre: i. m. 415.

<sup>12</sup> J.-P. Sartre: i. m. 414.

<sup>13</sup> J.-P. Sartre: i. m. 413.

<sup>14</sup> J.-P. Sartre: i. m. 415.

<sup>15</sup> J.-P. Sartre: i. m. 413.

litása alapján jelenik meg. A kérdés tehát az, hogy miként lehetséges, hogy a másik teste másodlagosan mégis tárgyként jelenhet meg számomra, miközben eredendően „radikálisan eltér a dolgokról szerezhető észlelésemtől”,<sup>16</sup> és a környezettel együtt az élet teljességét jelzi. Ez a tárgyi és az átélt oldal éles elméleti elkülönítéséből fakad, amit a másikkal való viszonyom során azáltal ragadok meg, hogy olyanként létezem önmagam számára, mint akit a másik tárgyként ismer. De mielőtt erre rátérnék, hangsúlyozni kell, hogy a másik élő testéről szerezhető nem ismeretszerű, közvetlen tudás hasonlatos a saját testem eredendő prereflexív önmagáról-való-tudásához. Mindkettő egy olyan, a cselekvéshez és az élethez szükséges, „harmadik kategóriát” alkot a lét és a semmi között, melyet Sartre az elmélet síkján mindvégig megpróbált kiküszöbölni, elkerülendő, hogy a tudat önmaga alapjává váljon.

Sartre a test-fejezet harmadik szakaszában tárgyalja a test létmódjának azon ontológiai dimenzióját, mely azzal adódik, hogy úgy létezem önmagam számára, mint akit a másik testként ismer. Az, hogy a másik meg tud ismerni minket, számunkra nem a másik testi mivoltából következik, hanem a másikért-való tárgylétemben tárul fel, mely – álláspontja szerint – a másikhoz való eredendő viszonyulásunkat alkotja. Ezen eredendő viszonyulás a másik tekintetének megjelenéséhez kötődik. E tekintetben való találkozás – Sartre szerint – sokként ér, melyben testem továbbterjed a megélten túlra, miközben mint külső, önmagában-való adódik a másik számára.

Sartre figyelmét itt több nehézség is elkerüli. Egyfelől nem említ semmiféle hasonlóságot a másik húsa és a másik tekintete között. Holott, ha a másik testét képes vagyok affektív módon már eleve élőként megragadni, akkor ezen élő hús magában kell, hogy foglalja a másik tekintetét is, mellyel ő ismer meg engem. Így közösen eredendően élőként jelenünk meg egymásnak. Ezzel szemben Sartre különbözőkként kezeli a húst és a tekintetet, hiszen így a másikkal való viszonyomban eredendőnek állíthatja be azon affekciót, melyben önmagamot tárgyként ragadom meg. De ez újabb nehézséget szül. Mert, még ha igaz is: „ahhoz, hogy szégyenkezni tudjak, egy másik kell”, ebből mégsem következik az, hogy a másik *kizárólagos* feltétele lenne tárgy-létemnek. Bár nyilvánvalóan feltétele tárgy-létem bizonyos módjainak, de ahhoz, hogy szégyent, vagy bármilyen ehhez hasonló affektív tartalmat képes legyen felfogni, önmagamot ezzel egy időben olyan testként kell tudnom észlelni, amiről tudom, hogy hozzám tartozik, valamint hogy a másik látja. Annak felfogása, hogy a másik *engem* lát – úgy gondolom – azt is feltételezi, hogy képes vagyok önmagamot látni. Hiszen abból, hogy a másik testét látom, és észlelem, hogy a másik a tekintetével követ engem, önmagából

<sup>16</sup> J.-P. Sartre: i. m. 415.



még nem következtethetnék arra, hogy nekem is hasonló testtel kell rendelkeznem, mint amilyenrel ő rendelkezik, amely tehát szégyellhető. Ezért a *sartre-i értelmezésben vett másikkal való találkozás* nem előzheti meg azt, hogy saját testemről olyan külsődleges észleleteim legyenek, melyeket azonosítani tudok érzéseimmel. Ahhoz, hogy a másik előtt tárggyá válhassam, az is kell, hogy önmagamot is tudjam tárgyként észlelni; itt nem lehet előidejűséget feltárni. Így viszont tárgy-létem nem kapcsolódik kizárólagosan a másikhoz. *Tárgy-létem nem csak a másikért-való.*

Sartre persze azt állítja, hogy testemnek az a képessége, hogy önmagáról tapasztalatokat szerezhet, csupán mellékes tulajdonsága. Ugyanakkor, ha saját testemet soha semmilyen módon nem tapasztalhatnám már önmagam is, úgy érve, hogy szemeimmel nem láthatnám testem, kezeim nem érinthetnék egymást és a testemet, vagy nem hallhatnám saját gyomrom korgását stb., akkor a másik rólam alkotott képét soha nem tudnám azonosítani azzal a testtel, amelyet átélek. Testemnek az a képessége, hogy önmagáról tapasztalatokat szerezhet, ezért nem mellékes tulajdonsága.

Az az állítása pedig, hogy „saját testem észlelése időben a másik testének észlelése után helyezkedik el”<sup>17</sup> ellentmondásban áll korábbi állításaival, ugyanakkor még csak nem is releváns a másikhoz való viszonyomat illetően. Egyfelől azért, mert saját testem észlelése minden észlelésben már eleve benne foglaltatik; de ha tárgyként való észlelést értünk rajta, akkor sem állja meg a helyét, hiszen önmagam tárgyként való észlelése, az eddigiek szerint, nem a másik tárgyként való észleléséből következik, hanem éppen fordítva. Ahhoz viszont, hogy önmagamot a másik tekintetében például elszégyellhessem, álláspontom szerint, az szükséges, hogy önmagamot is képes legyek olyanként észlelni, mint aki látszódnak. Egyszerű példa erre, hogy a csecsemők korántsem úgy vannak viszonyban a másikkal, hogy önmagukat tárgyként észlelik annak tekintetében, és szégyellik magukat közben.

Ezek pedig átvezetnek ahhoz a problémához, hogy a másikkal való eredendő viszonyulásunk nem foglalható össze úgy, hogy abban az egyik fél szükségképpen mindig tárgynak érzi magát. Sartre szerint, ha a másik tekintetében felfedezem magam, akkor úgy vagyok tudatában testemnek, mint ami nem számomra, hanem a másik számára van. Ráadásul, Sartre szerint, a másikért-való-testem sohasem uralható számomra, ezért úgymond mindig „vakon” kell cselekednem, anélkül, hogy tudnám, valójában milyen eredményekkel járt tevékenységem. Eszerint viszont nem lenne lehetséges a hazugság, vagy a színészet – hogy csak néhány szemléletes társas cselekvési formát említsek –, hiszen átélt testemet nem tudnám összekötni látott testemmel.

<sup>17</sup> J.-P. Sartre: i. m. 430.

Néhány extrém esettől eltekintve sem önmagam, sem a másikat nem vagyok képes pusztá tárgyként észlelni, mind önmagam, mind a másikat már eleve élőnek tapasztalom. (Nyilván mindenkivel előfordult már, hogy annyira elaludta a kezét, hogy nem érezte, nem tudta mozgatni, csak tehetetlenül lógott a teste mellett. Ha ilyenkor megérintjük „ideiglenesen élettelené vált” kezünket, ritka élményben lesz részünk. Néhány pillanatig valóban mintha tárgynak éreznénk azt. Mennyire eltérő élmény ez a megszokottól!)

De mint már említettem, a másikkal való viszony sem valami olyan, amelyben önmagam vagy a másikat eredendően tárgyként észlelném. A másik megjelenése nem jár saját világom eltűnésével, nem jelenti, hogy az a másiké felé kezd „kiáramlani”. A *másikért-való nem a tárgy-létem*. Hiszen egy másik szempont megjelenése nem jelenti szükségképpen azt, hogy sajátomat teljesen el kéne hagynom. Merleau-Pontyval szólva azon világ, mely a saját szemszögemből feltárul, nem vág ugyan egybe azzal, ami a másik számára látható, ám annak irányában nyitott marad;<sup>18</sup> tehát a saját szempontomból feltárulkozó világ a másikéval éppúgy összefonódik, akárcsak a két szemben külön-külön kialakuló képek, amikor egymásra csúsznak, vagy mint a látómező a tapintóérzék mezejével, amikor egymással kiegészítő kapcsolatra lépnek.<sup>19</sup> A másik tekintetében tehát nem elidegenedek saját átélt világomtól, ellenkezőleg, éppen újszerű tartalmak bukkannak fel világom észlelésében. Mintha a másik szemével is nézném a világot, ami egy olyan eredeti közösséget feltételez köztünk, mely egyikünk számára sem birtokolható. Éppen a másik megjelenése teszi elevenebbé világom észlelését, hoz felszínre új tartalmakat. Ahol a kreativitás, ott a másikkal való viszony. Ez alapvetően nem eszközzé tesz engem, éppen ellenkezőleg, fokozza eleveniségem intenzitását. *Élvezet*.

Persze Sartre maga is törekszik a test különböző létmódjainak összekapcsolására, de azon elméleti keret, mely a lét és a semmi elkülönülését is eredményezi, nem biztosít megfelelő teret arra, hogy ezek ontológiailag elhelyezhetőek és hangsúlyosak lehessenek. Ilyen a pszichikai test – itt némileg megváltozott értelmű felfogásban –, melyet arra használ, hogy reflexív szinten megadhassa az önmagáért-való-testem és a másikért-való-testem egységét. Érvelése szerint, a *nyelv* szolgáltatja másikért-való-testem struktúráit, ám e megjelöléseket alkalmazom ezután az önmagáért-való-testem leírására is, mely e két sík részleges egybeolvadását eredményezi. A reflexióban a másikért-való-testem fogalmain keresztül ismerem meg önmagáért-való-testemet is, tehát a másiknak a testemről felvett nézőpontját veszem át. Úgy próbálom megragadni, mintha másik lennék hozzá képest, még ha az átélt test szolgál is magjául azoknak az elidegenítő jelentéseknek, amelyek

<sup>18</sup> M. Merleau-Ponty: i. m. 269.

<sup>19</sup> Tengelyi L.: *Élettörténet és sorseseemény*. Atlantisz, Budapest, 1998, 126.



túllépnek rajta.<sup>20</sup> A pszichikus test az, melyben keveredik az átélt test és a róla való objektív tudás, melyre másoktól tettem szert. Sartre bár megragadja ezen összefonódást, de nem mint ontológiai kiindulópontot, így ezen a szinten is megmarad az átélt és az objektivált, másikért-lét lényegi elkülönítése.

Sartre azzal, hogy élesen elkülöníti egymástól az önmagáért-való-testet és a másikért-való-testet, és ezt az elkülönбöződést tekinti ontológiai alapvetőnek, végső soron vagy a retrospektív test pontszerű testéhez, vagy a reflexív test élettelen tárgyi oldalához billen. Ezzel fölszámolja a testnek azon „harmadik kategóriáját”, mely ezek összefonódása nyomán többek között eredeti önmagáról való tudást adhatna a saját testnek, ami pedig minden cselekvéshez szükséges, valamint élő testként való tapasztalatát biztosíthatná a másik testének. Ezzel végső soron nem lép ki a test és a lélek dichotómiájából.

A tanulmány az OTKA 72360 számú (Intencionalitás és tapasztalat) kutatási programjának keretében készült.

<sup>20</sup> J.-P. Sartre: i. m. 426.

Kenéz László

## A test transzparenciája

### Bevezetés

Maurice Merleau-Ponty jellegzetes vonása, hogy álláspontjait kontrasztálva más, egyoldalú filozófiai pozíciókhoz képest határozza meg. Korai és kései munkáira így egyaránt jellemző a kritikai tónus, illetve a két fő célpont, az objektivizmus és a tudatfilozófia elleni polémia.

Az *objektivizmus*, főként a korabeli behaviorizmus, bár részleges igazságát Merleau-Ponty elismeri, túlzó igényekkel lép fel. Vitathatatlan ugyan, hogy hibásan írnánk le a világot, ha azt mint teljes mértékben a megismerő lénytől függő produktumot ábrázolnánk, ám a világban való létezés mégsem azonos egy objektív ingerek halmazaként meghatározott környezetben megfigyelt élő organizmus reakcióinak összességével. A világ, amelyben élünk, megélt világ, *monde vécu*, nem pedig tiszta objektivitás, nem megfigyelhető ingerek komplexuma, állítja Merleau-Ponty.

Másfelől, a *tudatfilozófia*, főként a korabeli francia idealizmus képviselőjében, bár részleges igazságát Merleau-Ponty ugyancsak elismeri, szintén túlzó igénnyel lép fel. Ugyancsak vitathatatlan persze, hogy képesek vagyunk a reflexióra, ám a reflexív tudat mint a tudatfilozófia legfőbb fóruma, vak saját korlátaival szemben, ezért túlhangsúlyozása egyoldalúsághoz vezet. Nem minden lét reflektálható, még saját létünk esetében sem, következésképp nem minden lét redukálható a tudat léteire, állítja ugyancsak kontrasztálva Merleau-Ponty.

Ha egyet is értünk mindezzel a fenti pozíciók egyoldalúságának vonatkozásában, az objektivizmus és a tudatfilozófia *részleges igazsága* mégis felvet egy alapvető kérdést. Tegyük fel, hogy Merleau-Ponty valóban megtalálta a kivezető utat a két véglet között, s filozófiájában utat tört egy harmadik filozófiai viszonyulásmód felé, ám még ekkor is megmarad a kérdés, milyen forrásból fakadhat az objektivizmus és a tudatfilozófia egymást kizáró igazságának közös metszete? Másként, hogyan ismerhetjük el egy harmadik viszonyulásmód felől mindkettő részleges igazságát, ha ezek egymással össze nem egyeztethető filozófiai pozíciók?

Erre a kérdésre többféleképpen választ adhatunk. Mivel azonban, mint minden kérdés, ez is visszautalhat saját tapasztalatainkra, fenomenológiai kérdésként is kezelhetjük, sőt, reményeink szerint ily módon meg is válaszolhatjuk.

Állításunk az (s ennek igazolása maga a tanulmány), hogy e két, a maga részéről egyaránt túlzó igényekkel fellépő, egymással kontradiktórikus viszonyban



álló filozófiai álláspont részleges igazságának forrása egyaránt *saját testtapasztalatunk*. Másként, e filozófiai pozíciók testünk mindennapi tapasztalatának két olyan mozzanatát absztrahálják és univerzalizálják egyoldalúan, amelyek természetes tapasztalatunk nélkülözhetetlen elemei *mozgáskombinációk tanulása* során. A filozófiai pozíciók egyidejű ellentmondása egy tapasztalati folyamatban oldható fel, amelyben mindkét viszonyulásmód érvényre jut, ám felváltva, s a köztük való ide-oda mozgás *eredménye* az, ahonnan egy harmadik filozófiai viszonyulásmódként mindkettőre ráláthatunk. A két, egymást kizáró testtapasztalat váltakozásának eredményeként elért állapotot (vagyis azt a tapasztalási szintet, amikor már elsajátítottunk egy mozgáskombinációt), a *test transzparenciájának* fogjuk nevezni, innen tehát jelen tanulmány címe. Előzetesen csak annyit erről, hogy a testtranszparencia fogalma lényegében arra vonatkozik, ahogyan Merleau-Ponty jellemzi világbeli létezésünket, amely testünk révén a világban szituált és a világba ágyazott.

Vállalkozásunk tehát így foglalható össze: azokat a pozíciókat, amelyek között Merleau-Ponty a maga útját kiküzdí, a testtapasztalat segítségével, nevezetesen, mozgáskombinációk elsajátítása során átélt élmények sajátosságaira tekintettel fogjuk azonosítani, egyúttal megmutatva részleges igazságuk forrását is.

S most lássuk az utat, amit bejárunk.

Elsőként a hétköznapi testtapasztalatról lesz szó, szűkebben, azon folyamat kezdetéről, amelynek eredményeként később, egy mozgáskombináció tényleges elsajátítása *után*, a világot „a test szemével” kezdjük látni. Hogy ez mit jelent, vagyis hogy mi jellemzi közelebből ezt a sajátos *észlelést*, amire úgy utalhatunk, hogy „a test szemével látunk” s hogy ez miért egy tanulási folyamat révén válik lehetővé, hamarosan kifejtjük. Előzetesen elegendő annyi, hogy a világ ezen észleléséig pontosan azokon a testtapasztalatokon keresztül jutunk el, amelyet az objektívizmus illetve tudatfilozófia alaptapasztalataként kívánunk felfedni: az első esetben, naiv objektivistaként *még nem a testünkkel* észlelünk, a másik esetben pedig, naiv tudatfilozófusokként *még nem észlelünk* a testtel semmit. Nem a testünkkel látni, vagyis a megjelenő világot a testünk nélkül, mintegy testetlen szemekkel észlelni, olyan alapvető fontosságú mozzanat, amelyet éppen az *objektívizmusnak* fogunk tulajdonítani. E tapasztalásmód az, amit *megfigyelésnek* nevezünk. Másfelől, nem látni a testtel semmit, s ezáltal megtapasztalni a test átlátszatlanságát, intranszparenciáját, mint alább megmutatjuk, éppen ez a *tudatfilozófia* kulcsfontosságú eljárása, amelyet a *reflexió* segítségével aktualizálhatunk. Végül, a tanulási folyamat eredményét, a mozgáskombinációk tényleges elsajátítását, a testtel való észlelés eredményét, a testtranszparencia kialakítását, mint egy sajátos testi optika kimunkálását fogjuk bemutatni.

Végül néhány szó e vállalkozás motivációjáról. Egyik célunk az, hogy az objektivizmus és a tudatfilozófia absztrakt nézőpontjának tapasztalati alapjait feltárva rámutassunk e teoretikus attitűdök természetes életünkben gyökerező eredetére. Ez jól illeszkedik a fenomenológia hagyományos kritikai programjához. Másfelől azonban az is célunk, hogy e testtapasztalások természetes gyökereinek feltárásával részlegesen rehabilitáljuk e szélsőséges megközelítések részleges érvényességét, helyet biztosítva számukra mindennapi életünkben.

### 1 A tanuló test: egy lépés

Mindenki tapasztalta már, milyen nehezen indul egy mozdulatsor elsajátítása s mennyire könnyedé válik kivitelezése, amikor már valóban birtokunk. Gondolhatunk itt bármire: megszólaltatni egy hangszert, megtanulni egy táncfigurát, egy önvédelmi mozdulatot vagy visszaütni az ütővel a teniszlabdát. Ezek a példák mind a testről szólnak. Méghozzá arról a testről, amely eleinte ügyetlenül mozog, s nyomát sem mutatja annak az eleganciának, amelyet tőle elvárunk. A test a mozdulatsor részeivel bajlódik. Az ismétlések, az egyre távoluló ívek gyakorlása azonban előbb utóbb eredményre vezet. Egyszer csak átlépünk egy előre nem látott határvonalat, s a mozdulatsor egy villanással összeáll. Megszólal a futam a hangszeren, simán megcsináljuk a táncfigurát, a védekező mozdulatsort, tökéletesen megütjük a labdát. Ám nem pusztán ennyi történik.

Párhuzamosan a küszködést követő villanással, amikor a mozdulatsor összeáll, megváltozik a világ megjelenése is, megváltozik a világ észlelése, megváltozik az észlelt világ. Amikor a hangszer a kezünkre áll, egészen más arcát mutatja meg a zenei folyamat, mint azelőtt, a tánc során tökéletesen összesimulunk a partner mozgásával és ügyesen átsiklunk a többi táncoló pár között, a támadó mozdulat, amely ezelőtt a semmiből kirobbanva már háríthatatlanul bele is talált a testünkbe, most fennakad a védekező mozdulaton, a labda pedig kezelhetővé és irányíthatóvá válik; már vissza is repült az ellenfél térfelére.

Ezeket a mindenki által jól ismert tapasztalatokat, illetve ezek egyszerű leírásait érdekesen árnyalhatjuk, ha részleteiben is szemügyre vesszük azokat a *testtapasztalatokat*, amelyeket mozgáskombinációk elsajátítása során élünk meg.

Nos, *nekikezdeni* egy mozdulatsor elsajátításának, egészen sajátos viszonyulást követel egyrészt a mintához, másrészt a testhez. A futam lejátszását, a táncfigura egymást követő alakzatainak sorát, az ütő megragadását és tartását *megfigyeljük*. Nem mindig és nem szigorúan, ez kétségtelen. Van, amikor egyszerűen csak megyünk a másik, a többiek után, s aztán minden magától összeáll. Ám azon aspektus vonatkozásában, amelyen viszonyt képez saját testtapasztalatunk és a



megfigyelt test mintázata, elgondolkodtató sajátosságokat fedezhetünk fel, érdekes tehát elidőzni ennél.

Gondoljon mindenki arra, milyen az, amikor valaki más mutat neki valamit. E mutatott mintán, vagyis egy mozgulatsoron, egy figurán, ahogyan azt a másik testének mozgásaként észleljük, pozitív vonatkozás saját testünkkel nemigen látszik, hiszen a hangszer vagy a teniszütő *más kezében* nem áll kézre, a példát mutató mester karjai *más karjai*, a táncos lábai *másvalaki lábai*.

A legegyszerűbb példa belátni a saját testtapasztalat hiányát egy olyasvalaki megfigyelése esetén, aki szó szerint művésze egy mozgulatsornak. Ugye mennyire becsaphatja az embert az a könnyedség, ami ilyenkor csak úgy sugárzik? A mester olyan könnyedén, olyan elegánsan csinálja, hogy ez megvezet bennünket; azt gondoljuk, „ja, ennyi az egész, hát ez semmi”, aztán amikor megpróbáljuk, hasra esünk, félreütünk és legfeljebb csak a minta karikírozására leszünk képesek. Megfigyelve a mozgulatsort, még azt sem vesszük észre, hogy képtelenek vagyunk megismételni a mintát. Ebben az esetben tehát valóban nincs vonatkozás a minta és saját testünk között: különben látnánk, hogy erre képtelenek vagyunk és meg sem próbálnánk.

Legtöbbször azonban valamit már tudunk és a mintát ehhez mérjük. Igaz, a megfigyelt mozgulatok olykor követhetetlenül gyorsak s így még csak a reményt sem csillantják fel, hogy erre magunk is képesek vagyunk. Ilyenkor többnyire az a hűledező érzés fog el bennünket, hogy „nahát, erre egyszerűen képtelen vagyok”, ami persze mégiscsak vonatkozás, ha negatív is, saját testünkkel.

Ez a negatív vonatkozás érdekel minket: *nem vagyok rá képes*. A másik mozgásban ilyenkor nem találok támaszt, testén semmi olyasmi nincs, amiről leolvashatnám, hogy erre én is képes vagyok. Természetesnek vesszük persze, hogy bizonyos újnak tűnő mozgulatokat könnyedén leutánzunk, de ezekben az esetekben nem vesszük észre, hogy valójában *nem is tanulunk újat*. Nem esünk éppen hasra (mint a korábban taglalt esetben), hiszen valamennyire boldogulunk a testünkkel, de ilyenkor csak más, már jól begyakorlott mozgulatsort ismétlünk meg a minta helyett s a tanítónak nagyon résen kell lennie, hogy az önkéntelen csalást leleplezze. A *valóban új* valami olyasmi, aminek nincs vonatkozása testünkkel és még csak ötletünk sincs arra, hogyan is csinálhatja az, aki megcsinálja. Ráadásul, amíg saját testtapasztalataink alapján *értjük*, hogy mit csinál az, aki a mintát adja, annak újszerűsége még rejtve maradt. El kell jutni addig, hogy minden ismert és elsajátított mozgulatsoron *túl* kibukkanjon az, amit nem tudunk. Csak az képes értékelni egy sportteljesítményt, egy hangszeres bravúrt, egy virtuóz táncfigurát, a háritás professzionalitását, aki észleli abban a tanulás folyamán még rejtett többletet.

A megfigyelésnek éppen ez a lényege. A megfigyelés funkciója, hogy teljesen leválassa saját testtapasztalataimról a megfigyelt testet, idegenné és érthetetlen-

né tegye, s éppen ez az idegenszerűség és érthetetlenség a biztosítéka annak, hogy *valóban* valami újszerűt ragadhatok meg a megfigyelés során. Amíg tehát látjuk a megfigyelt testen saját testünket, amíg értjük mit csinál, addig a mozdulat újszerűségéhez még nem fértünk hozzá.

Amikor azonban megvan az új, rögvest türelmetlen érzés fogja el az embert: elég a mutogatásból, szeretném már *magam* kipróbálni, kézbe venni az ütőt, a hangszert, belevetni magam a harc, a tánc sűrűjébe. Ez a türelmetlenség jelzi, hogy megragadtuk az újat s hogy a megfigyelt mozdulat valóban új, nincs tovább mit figyelni, most már a kipróbáláson a sor, hogy kiderüljön, valóban az a többlet van-e meg. Kipróbálni egy mozdulatsort azonban egészen más testtapasztalat, mint a minta megfigyelése során átélni, hogy most olyasmit kell rögzítenem, ami túl van saját képességeimen, ami új, idegen és érthetetlen.

Természetesen elismerjük, hogy a felvázolt kép túl sematikus. Sőt, talán egyenesen meg tévesztő, mivel bizonyos esetekben a megfigyelés teljes mértékben hiányzik. A tanár egyszerűen *megfogja a kezünk* és vele csináljuk a mozdulatot a hangszeren vagy a teniszsütővel, a táncpartner megfogja és *mozgatja* testünk. Ezek a gesztusok kiiktatják a megfigyelés szükségességét. A közösség, a másik átveszi a szerepet, irányít s ezzel a számunkra a még megragadhatatlan testi gesztus lassanként jelentést kap, kontextusba helyeződik, beleszokunk a mozgáskombinációba.

Csak hogy bizonyos esetekben ez egyszerűen nem lehetséges és ennyi nekünk elegendő. Egyes mozgáskombinációkat nem lehet megfigyelés nélkül elsajátítani. Első példa erre a csak gyorsan kivitelezhető mozgások, vagyis egyes mozgáskombinációk *sebessége*. Az emberi test fizikai sajátosságai nem teszik lehetővé, hogy minden figurát lassan, a tanító által vezetve sajátítsunk el. Ugrani például nem lehet lassítva. A növendék ilyenkor semmi mást nem tehet, mint hogy megfigyeli, mit tesz a mester, azután szó szerint „fejest ugrik a sötétbe”.

Térjünk azonban rá a világra, vagyis arra, miként jelenik meg a világ a mozdulatsor elsajátításának kezdetén. Ahogy korábban már előlegeztük, egy mozdulatsor elsajátításával megváltozik a világ megjelenése, másként, új világ nyílik előttünk, amit hamarosan majd úgy fogunk jellemezni, hogy megtanulunk „a test szemével látni”. Jelen pillanatban azonban még nem tartunk itt: egyelőre még csak megfigyeljük egy mozdulatsor újszerűségét anélkül, hogy bármilyen tapasztalatunk lenne arról a világról, amely akkor tárul fel, ha a mozdulatsort végre elsajátítjuk. Sőt, ekkor még az is rejtve van, hogy valami majd alapvetően megváltozik. Úgy képzeljük, hogy ugyanolyan lesz nekünk akkor is, mint most, amikor még nem tudjuk megcsinálni. Magától értetődőnek tűnik, hogy a világ ugyanolyan marad majd azután is, csak mi változunk meg benne azáltal, hogy elsajátítunk egy új mozgást, megtanulunk teniszezni, megtanulunk védekezni,



egy hangszeren játszani vagy táncolni. Ám nem ez a helyzet: a megfigyelt test mozgulatainak idegenszerű újdonsága éppen abból fakad, hogy még vakok vagyunk arra, ami a mozgulatsornak értelmet ad, vakok vagyunk a világra, amelyben a mozgulatsor „a helyén van”. Ezzel a későbbiek során, a maga idejében, részletesen foglalkozunk, most még csak az első lépést tettük meg a tanulás során.

## 2 A nyom nélkül eltűnő test

Ezen a ponton térhetünk rá arra a megközelítésre, amelyet objektivizmusnak nevezünk. Azt fogjuk megvizsgálni, hogy e megközelítés során mi jellemzi tapasztalatunkat, illetve, hogy milyen pillantást vetünk objektivistaként a dolgokra. Az objektivizmus viszonyulásmódját *megfigyelésnek*, vagy idegen szóval, *obszervációnak* nevezzük. Ez utóbbi terminus plasztikusan kifejezi a lényegét: a megfigyelő a megfigyelt tárgy szolgájaként teljes mértékben annak rendeli alá magát. A kérdés tehát az, milyen tapasztalat mellett lehetséges egyáltalán a dolog lehető legerősebb dominanciája, s hogyan fest a világ, mint megfigyelt dolgok összessége. Kezdjük ez utóbbival.

Mint tudjuk, a világ adatokkal szolgál. Méghozzá, ahogy mondani szokás, objektív, tárgyi adatokkal, hiszen a megfigyelt események adatolását bárki, bármikor, sőt, bármikor újra elvégezheti, következésképp nem olyan információkról van szó, amelyek valamelyik megfigyelő személyéhez kötődnének. Amikor tehát megfigyelünk valamit, olyan információk birtokába jutunk, amelyek még nem garantáltan objektívek, ám mások segítségével, kellő kontroll után bízást kiérdemelhetik az objektív titulust, amely pozitívan interszubjektív kontextusban igazolt adatot, negatíve pedig olyan információt jelent, amely nem személyes, individuális, vagy még egyszerűbben, nem szubjektív.

A legfontosabb erénye e megközelítésnek pontosan a személytelenség. Ebből ered az a jellegzetesség, hogy a megfigyeléssel nyert adatok információiban a tényleges megfigyelő térbeli pozíciója *nem* foglaltatik benne. A megfigyelések úgyszólván körülfogják a dolgot, a szerzett információk alapján nyert ismeretek segítségével pedig egyszerre vehetjük szemügyre a megfigyelt tárgyat lényegében mindenhol. A megfigyelt és sajátosságaiban pontosan rögzített kockának nincs tehát meg nem jelenő túlsó oldala, hiszen a megfigyelések eredményeként *egyszerre* adott minden információ, amivel a dolog maga csak szolgál. Vegyük azonban észre, s ez a lényeges pont számunkra, hogy a megfigyelés eredményének ez a pozíciótlansága (erre korlátozzuk most a vizsgáldást) nem pusztán személytelenséget, aszubjektivitást, hanem *testetlenséget* is jelent. Ezzel térünk át a megfigyelés során érvényre jutó tapasztalatra.

A megfigyelés pozíciójára vonatkozó információ törlődése a végleges ismeretből az összes fonalat elvágja, amely a megfigyelt tárgyat a megfigyelő testével összeköti. Az asztalon fekvő kocka mind a hat oldala kék, anyaga fa, súlya nyolc deka. Ennyi az objektív információ, és semmi több.

A megfigyelt és adatolt tárgyakról elpárolog saját testünk nyoma, ám korántsem magától: a cél éppen a testi vonatkozások kiiktatása a megfigyelt objektumról. Hogy ez milyen következményekkel jár a világ megjelenésére, azt nem lehet eléggé hangsúlyozni.

Az észlelés során a megjelenő tárgyak, a dolgok folyamatosan utalnak testünkre. Példaként, az előttem lévő műanyag kávéspoháron jól látszik, hogyan illik a kezembe, honnan ragadhatom meg s milyen erővel, sőt most, hogy már kifogyóban van a kávé, az is tisztán megmutatkozik, hogy nem kell nagyon óvatosan bánnom vele, nehogy kilöttyenjen. Ezek olyan világos utalások, amelyek nélkül minden cselekedetem, az egész élet, felfedezőút lenne ismeretlen tárgyak vidékére, holott nyilvánvaló, hogy ez nincs így. A hétköznapiak során megjelenő tárgyakon látszik a *testünk is*.

A megfigyelés attitűdje éppen ezzel szemben lép fel. Azok az esetleges vonások, amelyek túl szorosan kötődnek az individuális megfigyelésekhez, lassanként leperegnek a dologról a megfigyelések előrehaladtával. Az objektivizmus szabályosan eltünteti, sőt, szó szerint leradírozza a test nyomait a dolgokról. Egy egyszerű szituációban lévő élőlény megfigyelése, a környezeti inger detektálása illetve a válaszreakció rögzítése már semmi nyomát nem mutatja annak, hogy az, aki rögzíti a szituációt, testi létező s ilyenként bármilyen testi köze lenne a megfigyelt szituációhoz.

Mindez azt jelenti, bármilyen furcsán hangzik is, hogy a megfigyelés a világ tapasztalatának *legtestetlenebb* módja, amely olyan világot tár fel, amelyről egyszerűen nem lehet leolvasni azokat a vonatkozásokat, amelyeket a megfigyelő teste képez a dolgokkal. A testnek a megfigyelések és a megfigyelésekből leszűrt kvázitapasztalatok megfogalmazása során egyszerűen nyoma vész. A megfigyelések segítségével rögzített adatok nem valódi tapasztalatok, mivel ezek nem egy testtel bíró lény tapasztalatai, amelyek tartalmaznák a megfigyelőre való vonatkozásait, hanem tiszta, objektív adatok. Az objektivizmus egy olyan világot állít létezőként eléünk, amely csakis testetlen szemekkel látható, aminek lényege, hogy velünk, a megfigyelőkkel semmilyen vonatkozást nem képez.

S e ponton talán már jól észlelhető az analógia az imént jellemzett objektivizmus és a mozdulatsor elsajátításának kezdete között. Emlékezzünk vissza, a minta független, testünkkel csak negatív vonatkozásban áll, s az a világ is láthatatlan, amelyben a mozdulatsor adekvát, helyénvaló. Miként a bevezetésben már megfogalmaztuk, ekkor *még nem a testünkkel* észlelünk. Amikor pedig objektivista



tekintetet vetünk a világra, akkor *már* nem a testünkkel észleljük azt. Mielőtt azonban kapcsolatot teremtenénk az előző fejezet és jelenlegi között, vagyis összefüggésbe hoznánk egymással az új- és idegenszerű mozgulatsor megfigyelésének mikéntjét és az objektivizmus dolgokra vetett tekintetét, hogy az előbbi az utóbbi tapasztalati alapjaként fedjük fel, tovább lépünk.

### 3 A tanuló test: egy másik lépés

Térjünk vissza e ponton a mozgáskombinációk elsajátításának folyamatához. Azon a ponton álltunk meg, ahol tanítványként már türelmetlenül várjuk, hogy bele vessük magunk az események sűrűjébe. A megfigyelésnek vége, rögzítettük, hogy mi az újdonság, s itt az ideje, hogy ezt ki is próbáljuk. A tanulás szempontjából ez azt jelenti, hogy a megfigyelés, ha mégoly gondos is, tovább ekkor már nem segít. Ahhoz ugyanis, hogy a minta újszerűsége és tulajdon testünk között tényleges kapcsolat képződjön, *attitűdöt kell váltanunk*. Ismét visszautalva a bevezetésben említett szófordulatra, a következőkben olyan attitűdről lesz szó, amelyben *még nem észlelünk* a testtel semmit.

Idézzük csak fel, milyen is volt kipróbálni valamit, amit előtte gondosan szemügyre vettünk. Furcsa tapasztalat ez, amelynek során elképesztően erős *szorongás* léphet fel, amikor megkíséreljük egymagunk megcsinálni a megfigyelt mozgulatsort. Olyan, mintha a semmiben lebegnénk. Nem tudjuk mi, mire jó, mi célból, miért így vagy úgy kell tartanunk a kezünket, ami görcsös és fáj, miért úgy a lábunk, ami zsibbad és így tovább.

A minta megvan és a fájdalmaik biztos jelei annak, hogy éppen most haladjuk meg a korábban észlelhetetlen határokat. A minta idegensége sajátta kell váljon, a saját testünknek kell azzá válni, ami másvalaki teste, s ez érthető módon, nagyon elűt megszokott testtapasztalatunktól. A mozgulatok esetlenek, tényleg olyanok, mintha másvalaki testébe költöztünk volna s egyáltalán, még nagyon távol vannak attól, aminek elsajátítását magunk elé tűztük. Elgondolkodtató azonban, hányszor *behunyjuk* ilyenkor a szemünk, hiszen a tekintet azonnal kiszippantana a világba. A behunyt szem jól jelzi e vonzás szándékos kiiktatásának igényét, hiszen amikor mozgást tanulunk, akkor *„bent” kell maradnunk*. Már pedig bent maradni úgy lehet, ha nem látunk át a testen. A második lépés tehát *a test intranszparenciájának állapota*, még ha csak részlegesen is. Úgy fogjuk ezt az állomást jellemezni, mint a *fantomtest* megtapasztalását.

Kezdjük a fantomtest, illetve egyszerűbb esetként, a fantomvégtag *fogalmával*. Mint ismeretes, már Descartes is említi ezt a félelmetes jelenséget,<sup>1</sup> amely több

<sup>1</sup> R. Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros G., Atlantisz, Budapest, 1994.

száz éve borzolja az idegeket. Akkor beszélünk fantomvégtagról, fantomfájdalomról, amikor egy elvesztett testrész, például egy amputált kéz annak ellenére is fáj, hogy ezt nem szabadna tennie, mivelhogy nincsen. A hallucináció sajátos esete ez, amely kifejezetten a testtapasztalatra vonatkozik. Mint ahogyan a reflexióban minden további nélkül lehetségesnek fogadjuk el (mert Descartes-on nőttünk fel, mi, filozófusok), hogy észleléseink talán nem valós tárgyakra irányulnak, bár fenomenológiailag megkülönböztethetetlenek a veridikus észleléstől, úgy ezt saját testtapasztalatunk vonatkozásában is megtehetjük. Lehetséges, hogy összes testérzetünk, a proprioceptív dimenzió egésze nem egy elmefüggetlen tárgy (a fizikai test) tapasztalata, hanem pusztán *cogitatio*, tudataktus. A tapasztalás szintjén nem változik semmi, minden marad a régi, de a test nemlétének metafizikai lehetségeségét belátjuk. Mindezzel a következő fejezetben részletesen foglalkozunk.

A fantomvégtag, amikor tehát nem terjesztjük ki a tapasztalás egészére a hallucináció lehetőségét, hanem csakis egyetlen testrész kapcsán, más tapasztalatainkhoz mérve leleplezzük egy testérzet hallucinatorikus jellegét, nos, ez a tapasztalás mindannyiunk számára hozzáférhető. Pontosan ilyen tapasztalat az, amikor a mintát megkíséreljük ténylegesen is utánozni.

Ha valami olyasmit teszünk ekkor, ami jól ismert és begyakorlott, gyaníthatjuk, hogy eltértünk a mintától. Begyakorlott testi akcióink a világban könnyedén támaszt találnak, hiszen éppen az ebben való eligazodást szolgálják. Be kell hunynunk a szemünk, hogy a már ismert hulláma ne vegyen a hátára, hogy valóban az ismeretlen és idegen felé tarthassunk. Az új mozdulat kilóg minden birtokolt mozgás köréből, testünk tehát nem találhat fogódzót abban a világban, amelyet már jól kiismertünk. Amíg nem éltük át, hogy kifacsart, fájó kezünk mozdulata semmire sem jó, hogy kezünk a semmibe markol, addig még nem állunk az új mozdulat kapujában.

Természetesen itt megint meg kell jegyezzük, ahogy az első fejezetben is, nem mindig és nem szigorúan véve ez a helyzet. Ha a mester megfog bennünket és mozdulatai magával hurcolják kezünk-lábunk, akkor segítségével anélkül is megérthetjük a mozdulatok értelmét, hogy megtapasztalnánk a fantomvégtag elvesztettségét. Ismételjük azonban, hogy ez nem mindig lehetséges. Lássunk egy példát, amelyben testünk aszimmetrikus szimmetriája, a jobb- illetve balkezesség szab határt. Tanító és tanítvány csakis akkor mozoghat együtt, s az előbbi csakis akkor viheti át a növendéket a mozgásba, ha egyívásúak. Ha nem azok, nincs mit tenni, meg kell figyelni a mozgást, ki kell figyelni annak újszerűségét, majd fejest kell ugrani a sötétbe.

Amikor a Beatles megalakult, a gitárosok sorsolással döntötték el, ki milyen hangszeren játsszon. Ennek során Paul McCartney-nak, aki pedig a legügyesebb



volt hármójuk közül, pont a basszusgitár jutott (amelyen, funkciójából adódóan, a beatzenében nem nagyon lehet bűvészkedni). Lennon és Harrison persze szeretne volna ellesni a figurákat, csak hogy McCartney *balkezes* volt, márpedig így módon hiába is álltak a háta mögé és lestek át a válla fölött, hogy ugyanabból a pozícióból lássák a kezét, mintha az a saját kezük lenne. Egy jobbkezes gitáros (aki bal kézzel fogja le a húrokat a fogólapon) így módon nem tud azonosulni a fogólaphoz jobb kézzel nyúló játékossal és nem tudja imitálni a látott mozdulatokat, mivel azok éppen tükörben zajlanak. Más megoldás nem volt, McCartney-t állítólag odaállították egy tükörhöz és abból *figyelték*. A jobbkezes tanítványok kívül rekedtek a balkezes mester körén, McCartney nem mozgathatta szimultán az ujjait, így nem tehettek mást, minthogy lépésről lépésre maguknak kellett mindent elsajátítani, megfigyeléseik alapján bele kellett bocsátkozniuk az ismeretlenbe és végigszenvedni az újrend kezdetben értelmetlen merev szabályszerűségét.

Még nyilvánvalóbb a fantomvégtag megtapasztalása a harcművészetek esetén, ahol a mozdulatsor lassú, ezerszer való ismétlése sem fedi fel annak valódi értelmét. Látjuk, mit kell tenni és minél pontosabban figyeljük meg a mozdulatsort, annál pontosabban sajátíthatjuk el az ismeretlen célú gyakorlat elemeit. Akár be is csukhatjuk a szemünk, a testérzetek sora így is rögzíthető, nem kell a világ, belül vagyunk.

Összefoglalva tehát és egyúttal össze is kapcsolva az első fejezet eredményeivel, mindez azt jelenti, hogy egy új mozdulatsor elsajátítása megköveteli, hogy a minta megfigyelését követően, az objektív attitűd után, átlendüljünk a reflexív attitűdbe. Nem elég kint maradni a mintánál, a tapdance-figura legaprólékosabb megfigyelése sem egyenértékű ennek megcsinálásával, másfelől, a figurába nem tudunk egyszerűen beleugrani a megfigyelés után, nem tudjuk megúszeni, hogy bizalmat adjunk értelmetlennek és céltalannak tetsző, esetleg teljesen más irányba mutató küszködéseknek, amelyeket a lassított minta megfigyelésével rögzítettünk.

#### 4 Az átlátszatlan test

Talán már sejthető, e szakaszban a tudatfilozófiáról lesz szó, pontosabban ennek a dolgokhoz való hozzáállásáról. Világos persze, hogy tudatfilozófia alatt sok mindent érthetünk s tudatfilozófusként is sok mindenkit azonosíthatunk, az a vonás azonban, amellyel a továbbiakban foglalkozunk, közös mozzanat a legkülönbözőbb tudatfilozófiai megközelítésekben. A dolgokhoz való viszonyulás e módját, vagy még pontosabban a dolgok és saját testünk megtapasztalásának ezt a sajátos módusát *reflexiónak* nevezzük.

A továbbiakban azonban nemcsak azt fogjuk megvizsgálni, mi jellemzi általában véve a reflexióban szemügyre vett tárgyak megjelenését, hanem egyenesen megkíséreljük meghatározni, hogy e sajátos élmény során miként jelenik meg *saját testünk*, azaz milyen sajátosságokat mutat a *testtapasztalat* a reflexióban.

Az előző fejezetben szó volt már Descartes-ról. A test intranszparenciájának jellemzésére a fantomfájdalom jelenségét használtuk fel. Fontos azonban észrevenni, hogy a kételymetódus, amely végül elvezet a *fundamentum inconcussum*hoz, az *ego cogitó*hoz valójában ugrás, miként azt Husserl is kifejti.<sup>2</sup> Ugrás, amely anélkül talál célba egyetlen lövéssel, hogy közben a céltábla sajátosságait felfedhetnénk. A karteziánus ugrással nemcsak a világfenomén számos sajátossága felett siklunk át, hanem átugorjuk a *testtapasztalat* radikális változását is.

Ahogy az előző fejezetben már említettük, *testtapasztalatunk* a radikális kétely szempontjából semmiben sem különbözik más tapasztalatainktól. Éppen emiatt utasíthatta vissza Descartes az „*ambulo ergo sum*”, „sétálok tehát vagyok” hobbesi ellenvetését. A test, minden *testtapasztalattal* egyetemben végső soron ugyanolyan transzcendenciatapasztalat, mint a külső tárgyak észlelése: kétségbe vonható, hogy a testi tapasztalatok *objectiv realitasát* képező tárgy (a *testem*) valóban létezik-e a reflektáló elmétől függetlenül. Íme, az ugrás tehát. Visszább kell lépnünk kicsit, hogy elidőzhessünk az exterocepcióval ily módon egy kalap alá vett *testtapasztalatnál*. Azért fontos ez, mert miként hamarosan látni fogjuk, a *testtapasztalattól* indulva éppen arra az útra léphetünk rá, amelyen a tudatfilozófia jár régóta.

Elsőként a vizualitás testi intranszparenciájával fogunk foglalkozni. Tudjuk persze, hogy a látás alakítható át a legnehezebben pusztá testéretté, hiszen olyanira szublimált érzetünk ez, annyira természetes és oly erővel szippant magában a megpillantott világ, hogy igen nehéz a reflexív tartás megőrzése, ám a következetességnek semmi sem állhat ellent.

A vizuális mező kiüresítése a reflexióban nem könnyű feladat, de amint sikerül, világossá válik, hogy a pusztá érzetkomplexumra redukált vizuális mezőn *nem látunk keresztül*. Ez nem rányít a világra, hanem mint egy tömör fal, saját magunkba zár minket.

S ugyanígy járhatunk el minden érzékünkkel. A reflexió, amely minden adottságot érzetté vesz vissza, egyúttal a test legtömörebb, legszubtilisabb tapasztalásával szolgál. Minden észlelet *testtapasztalattá* válik. Gondoljunk itt is a fantomvégtagra, illetve hiperbolikus alakjára, a teljes fantomtestre.

<sup>2</sup> E. Husserl: *Az európai tudományok válsága*. Első kötet. Ford. Berényi G. és Mezei B., Atlantisz, Budapest, 1998, 196.



E test megtapasztalásának e negatív szélsőértékét nevezzük a *test intranszparenciájának* vagy átlátszatlanságának. Vizsgáljuk meg azonban közelebbről ezt a tömör, szubtilis testtapasztalatot, amely nem enged ki a világba, ha magunkba zárkóztunk a reflexióban.

Vegyük először is észre, hogy maga a testtapasztalat, minden bűvészkedés elenére, lényegében nem változott semmit. Bár metafizikai értelemben kétséges lehet, hogy egy észlelés, egy *cogitatio* objektív realitása, valamilyen elmefüggetlen tárgy-e vagy sem, sőt még az is, hogy egy elmefüggetlen test-e egy testérzet forrása, akár álmodunk, akár ébren vagyunk, cselekvéseink tapasztalatai nem változnak. A tüzet ugyanúgy piszkáljuk meg, ha annak szükségét érezzük, s ugyanúgy változtatunk testhelyzetünkön, ha kényelmetlenné válik, s ugyanez áll a testtapasztalatra is. Másként is megfogalmazva, a reflexióban nem változik meg a tapasztalás, csak a tapasztaláson túl feltételezett metafizikai szcénában cserélődnek a díszletek. Ezt használhatja ki a transzcendentális fenomenológus, ezért zárójelezheti a metafizikai konnotációkat s ezért fókuszálhat a tapasztalás leírására.

Csak hogy van egy olyan aspektus is, amelyet a reflexió sohasem fedhet fel. Bár a fantomvégtag, a fantomkéz fáj, sőt, egyes leírások szerint még tartása is, például az, hogy ökölbe szorul, meghatározható, egy valamire mégsem képes: megérinteni, megragadni a dolgokat, hiszen a dolgok a világhoz tartoznak, amelyekhez a reflexióban lezárult minden út. A fantomkéz szó szerint a semmibe markol.

A fantomvégtag az a végtag tehát, amely fáj, pedig nincs, maga az *intranszparens* testrészt: nem lehet kilépni általa a világba. A látható dolgok egyszerűen szétfoszlanak, hiszen nem tudjuk megmarkolni őket. Nyilvánvaló, hogy ez esetben csak részleges intranszparenciáról van szó, hiszen annak tapasztalata, hogy valamit nem tudunk megmarkolni, feltételezi, hogy adott valami, amit meg kellene markolnunk. Vagyis, a megjelenő világ nem nélkülozi a tárgyi tagolódást, dolgok jelennek meg, csak éppen nem tudjuk megragadni őket.

Épp ennyire fontos azonban, hogy a testtapasztalat változásával párhuzamosan megváltozik a világ megjelenése is. A pusztá testérzetek, például a jelentéstelen vizuális mező, ha felszíni topológiája egybevág is a természetes módon megjelenő látható világgal, *dolgokat* nem tartalmaz. A tárgyak azon jellegzetes megjelenése, amelyben saját tulajdonságaik mellett leolvasható róluk az a vonatkozás is, amely a mi testünkhöz köti őket, ilyenkor nem egyszerűen elmosódik, hanem nyom nélkül eltűnik, hiszen a testérzetekben felszívódnak maguk a tárgyak is, márpedig tárgyak híján felszívódnak az utalások is. Ha tehát reflektálok arra a természetes látványra, amelyben a tárgyak úgy jelennek meg, hogy utalnak testemre is, ám a vizuális mezőt testérzetek komplexumaként fogom fel (ami következetes és

indokolt lépésnek tetszik, ha valami végső fundamentumot keresek), akkor semmiféle utalást nem lelek fel többet a látványban, mivel a tárgyak feloldása értekekben ezeket a vonatkozásokat is megszünteti.

A hiperbolikus testreflexió azonban a teljes fantomtest megtapasztalásával egyenértékű, egy olyan test átélése, amelynek révén sehol sem találunk fogódzót a világban, mert a világot magát testérzetek komplexumaivá destruáltuk. Meg is fordíthatjuk a dolgot: ilyen lehet kísértetnek lenni, bár sajátos értelemben. A kísértetekre úgy gondolunk, mint olyan lényekre, akik a normál értelemben vett dolgokkal és utalásokkal teli világban kísértének, bár erre testükkel nem tudnak hatni. Itt azonban egy ennél is extrémebb testtapasztalati szintről van szó: a teljes fantomtest megtapasztalása a reflexióban semmilyen világ felé nem mutat, semmilyen dologi szerkezetet nem tár fel, olyan, mint egy ábrázolhatatlan kapszula, amelynek csak „belülje” van, amely különféleképpen strukturálódik és alakul, de egyszerűen nincs „kívülje”. Összefoglalva, a hiperbolikus testreflexió az intranszparens, átlátszatlan test tapasztalásával szolgál, amely minden tárgyi vonatkozást nélkülöz.

Alighanem már jól észlelhető e ponton a párhuzam a tudatfilozófiai reflexió és a behunytt szemmel önmaga belsőségébe visszahúzódó tanítvány attitűdje között. A bevezetésben úgy utaltunk a mozgáselsajátítás e testtapasztalatára, hogy ilyenkor azért nem látunk még semmit, mert *még nem észlelünk a testtel* semmit. A tudatfilozófiai reflexió során meg arról van szó, *már nem észlelünk a testtel* semmit, az észlelés puszta érzetek kavalkádjára redukálódott. A kettős analógia tehát, amely párhuzamba állítja egymással a mozgólatsor elsajátításának első lépését (első fejezet) és az objektivizmust (második fejezet), illetve a mozgólatsor elsajátításának második lépését (harmadik fejezet) és a tudatfilozófiát (jelen fejezet), lassan kibontakozik előttünk, méghozzá a „még nem” és a „már nem” kijelölte dimenziók között. Amennyiben e dimenziók határait *terminus* a *quóként* és *terminus ad quemként* kezeljük, értelemszerűen megnő a köztes dimenzió, vagyis azon szakasz jelentősége, amely a „még-nem”-et a „már nem”-mel összeköti.

Nos, ez éppen a hétköznapi vagy normál testtapasztalat dimenziója, ahol a test szemével, az elsajátított dolgok optikáján át látjuk a világot. Ide jutunk, ha megtanulunk valamit és ebből rugaszkodunk el, ha az objektív világ sajátosságait kívánjuk megfigyelések során rögzíteni vagy ha magunkba fordulva mindenre kiterjesztjük a reflexió hatókörét. Vagyis mind az objektivizmus, mind a reflexív filozofálás attitűdje a hétköznapi testtapasztalatban gyökerezik. A következőkben e köztes, alapvető dimenzióval, vagyis az elsajátított mozgólatsor testtapasztalatával illetve korrelatív, a kiképzett test szemével megpillantható világgal foglalkozunk.



## 5 A transzparens test: az út vége

Ismét felvéve az elejtett fonalat, a mozgulusorok elsajátításának leírását a második lépésnél hagyjuk abba, azon a ponton, amikor visszahúzódva testünk belsejébe, szembesülünk ennek vakságával: még nem látjuk vele a világot, amelynek új- és idegenszerűségére az elsajátítandó mozgulusor sajátosságai utalnak.

Az ismétlés, az újra és újra végrehajtott mozgulusor az a nehezen meghatározható átmeneti állapot, amikor már megképződött az utalás a megfigyelt, mintát adó test és a saját test között, amikor a világ vagy a másik teste már olyan, hogy azon látszani kezd a saját testem is, de ez a vonatkozás még bomlékony, könnyen felszívódik, s ha a gyakorlást abbahagyjuk, idővel teljesen eltűnhet.

Másfelől, ebben a köztes állapotban a test (a testrész) már nem intranzparens, homályosan már átlátunk rajta, az ő szemével látjuk a tenispálya körvonalait, már rámozdulunk a felénk szálló labdára, a hangszert megszólaltató test fülével kezdjük hallani a megszólaló zenét, a táncba bevonódó test szemével látjuk a partner mozgulatait, a harcra kész test tekintete szegeződik az ellenfélre, de a test transzparenssé még nem vált. A fantomvégtag már fogásra, lépésre, ugrásra, hárításra kész, csak még nem akadt a kezébe semmi, csak még nem vetette meg a lábát a világban.

A folytatás? Ismétlés, ismétlés, ismétlés, egyszerűen nincs más út. Nem lehet installálni egy harcművészeti program szoftverjét az agyunkba, mint ahogy a *Mátrix* című filmben láthattuk, a teniszezést, a viola da gambázást, a tangózást és így topvább, képessé téve egy pillanat alatt valakit arra, amit csak hosszas tanulással sajátíthat el. Ennek filozófiai jelentősége nyilván nem az, hogy jelenleg ez nem lehetséges, hanem az, hogy egyáltalában véve lehetséges-e. Ha a szabályszerű mozgás kivitelezéséhez szükséges szenzoros információfeldolgozásért (az aktuális környezet) és a motoros parancsok (a helyzetekhez rendelt mozgáskombináció) kiadásáért az agy felel és csakis az agy, akkor semmilyen metafizikai akadályát nem látjuk ennek, hiszen íme, el is tudjuk képzelni. Ám érdemes elgondolkodni azon, hogy ha megpróbáljuk valóban elképzelni, fenomenológiailag hogyan is válna tapasztalattá, ahogy mondjuk orgonálunk (kézzel és lábbal is persze), hamar kiderül, hogy ezt *valójában mégsem* tudjuk elképzelni, legfeljebb csak azt, hogy milyennek képzeljük az orgonálást mi magunk a mostani, még a tanulást és tudást megelőző állapotunkban. Ismerős az érv nyilván, mert ugyanarról van szó: a testi képességek éppannyira más tapasztalatok, mint egy idegen faj, például a denevér tapasztalata.<sup>3</sup> Arra pedig nem lehet hivatkozni, hogy még orgonálni meg tudunk szépen lassan tanulni, addig a hanglokátor érzete (ennek szervi hiánya

<sup>3</sup> T. Nagel: „Milyen denevérenek lenni?”, ford. Sutyák T., *Vulgo*, 2004/2.

okán) soha nem válhat tapasztalattá. Ahogyan beletanulunk például egy számítógépes szimuláción abba, hogyan *boldoguljunk* virtuálisan egy olyan térben, amiről először teljesen idegenszerű információkat kapunk egy hangszórón (mondjuk zörejeket), valamint megtudjuk azt is, hogy milyen joystickmozdulatok megfelelő és milyenek nem, egy gyökeresen más világban is megtanulhatunk sikeresen működni. Boldogulunk, holott előzetesen nem tudtuk elképzelni, hogyan is lenne lehetséges ez. Denevérnek olyan lenni, amilyen denevérként boldogulni.

Nekünk tehát ismételnünk kell, amely sohasem mechanikus ismétlés, mindig egyúttal visszacsatolás is: újból megfigyelni a mintát s újból visszahúzódnival vele a test néhány sugarat már átengedő intranszparenciájába. Megfigyelés nélkül, mint tudjuk, rosszul rögződhet a mozgulatsor és egy életbe kerül, míg változtatni tudunk rajta, sőt, olykor még ez is kevés. Reflexió, a testbe való visszahúzódnás, az átlátszatlan test falába való ütközés nélkül pedig nem az újat tanuljuk meg, csak improvizálunk, mímeljük az egészet, azt ismétljük rosszul, amit már tudunk; amivel ugyan nem rögzítjük a rosszat, de nem is sajátítjuk el az újat.

A hosszadalmas ide-oda mozgás vége a test azon speciális tapasztalata, amikor a begyakorlott test optikáján keresztül egyszer csak megpillantjuk azt a világot, amely kizárólag azon cselekvés, mozgulatsor tökéletes végrehajtása során válik csak megközelíthetővé, amelyet kínkeservesen begyakoroltunk. A dolgok már egészen másként jelennek meg az elsajátított mozgulat vonatkozásában. A fantomvégtag valós testté válik, fogódzót talál a világban, talajt, amelyen megvetheti a lábát s korrelatív, a világ is úgy jelenik meg, amely gazdag utalásokkal szolgál éppen a fogódzót megragadni képes kéz vagy a támaszt kereső láb számára. *Nem* az objektívizmushoz érkezünk el tehát, hiszen a megtanult mozgulat a világ olyan megjelenését teszi lehetővé, amelynek vonatkozása a testünkre *kiiktathatatlan*. *Ám nem* ragadtunk benne a reflexióban sem, hiszen az átlátszatlan test áttetszővé vált a világra.

Furcsa állapot ez. Mennek a dolgok, sőt, mintha magától menne minden. Olyannyira, hogy ha megpróbáljuk átvenni az irányítást a test felett és reflektálni kezdünk arra, amit teszünk, azonnal az intranszparens test bezártságában találjuk magunk és a zenéből, táncból, játékból, harcból, sőt a *létből* is kiesünk. Ha pedig a világ megjelenésére koncentrálnunk, nevezetesen arra, hogy milyen is a testünk szemével látható világ, akkor ugyanúgy kiesünk a játékból, eltévesztjük a ritmust, megbotlunk, fejbe talál az ellenfél vagy a labda.

A testtapasztalat hétköznapi és extrém módjának különbsége az érvényesítés mértékében rejlik, a különbség közöttük nem kategoriális tehát, csak fokozati. Akár azt is mondhatjuk, az objektivista csakis azért művelheti hiperbolizálva a megfigyelést, illetve a tudatfilozófus azért viheti túlzásba és teheti hiperbolikus a reflexiót, megtapasztalva ezzel az átlátszatlan testet, mert ezek a viszonyu-



lásmódok természetes mindennapi életünk során *már eleve adottak*, ha nem is túlzó alakjukban s gyakorlatot szereztünk érvényesítésükben, még hozzá éppen mozgáskombinációk elsajátítása során.

A testetlenül másvalamiket vizslató tekintet, a megfigyelés, illetve az önvizslatás, a reflexió, önmagában képtelen e megjelenési sajátosságok felfedezésére, egyszerűen azért, mert mindkét közelítés figyelmen kívül hagyja a transzparens testet, amelynek optikáján keresztül megjelenik a világ. Másfelől, ahhoz, hogy a világ gazdagodjon, tanulnunk kell, még hozzá testünkkel kell tanulnunk, márpedig ez megköveteli mind a megfigyelést, mind pedig a reflexiót.

S e ponton már Merleau-Pontyt is felidézhetjük. A test transzparenciája révén a világba vagyunk ágyazva, hozzá vagyunk nőve a testünkre utaló dolgokhoz, s a világ csakis a szituációkra belőtt testi optika révén jelenik meg oly módon, hogy benne kiigazodhatunk és boldogulhatunk. A reflexió univerzalizálásának (gyakorlati) cáfolata is éppen ebben rejlik: ha valamennyi érzet a tudatodé, hogy lenne lehetséges, hogy pont akkor nem működik a rendszer, amikor tudatod veszi át az irányítást. Másfelől, az objektivizmus (gyakorlati) cáfolatát is könnyen megfogalmazhatjuk: a megfigyelés soha nem képes annyira leradírozni a dolgokról a testünkre való utalásokat, hogy bizonyos események ne készítenének mozgásra. A megfigyelő gondolkodás nélkül elmenekül, ha a megfigyelt állat nekitámad, mert a rátámadó állatot saját teste szemével látja.

Ezek az érvek arra mindenképpen rávilágítanak, hogy *testünk észlelő léte* mennyire alapvető számunkra. A testi lét azonban nem tudati lét, nem csak első személyű perspektívabeli ügy, ám nem is csak fizikai, harmadik személyű perspektívabeli. A test saját módján létezik, a tanuló test pedig még sajátosabban, úgy, hogy e lét kialakításában mind a testből való kiszabadulás, mind pedig az abba való visszahúzódás szerepet játszik. Testünk észlelő léte tudatos mozzanatokot tartalmaz, de nem merül ki ebben. Mivel azonban tudatos elemeket mégiscsak tartalmaz, nem is redukálható pusztá tudatot nélkülöző fizikai létre.

### Összefoglalás

Eddigi utunkat röviden áttekintve: a mozgáskombinációk tanulási folyamata, egy ismeretlen mozdulatsor elsajátítása a természetes testtapasztalat megszakításával és a megfigyeléssel kezdődik, amely az objektivizmus csírája, majd a testbe való visszahúzódással folytatódik, amely a tudatfilozófiai reflexió magva, majd ide-oda mozgással ezek között végül az újból természetessé váló testtapasztalatig juttat el bennünket.

Valószínűleg annak, aki nem természetkutató és nem is filozófus, több esélye van arra, hogy észrevegye azt a csodálatos és folyamatosan zajló cirkulációt, amelyet a test transzparenciájának változásaként jellemeztünk, az elhomályosulástól a teljes átlátszóságig. Saját testünk mutat rá arra a történetre, amelynek során testi képességeink függvényében gazdagodott és gazdagodik tovább folyamatosan a megélt világ. Az ismeretlen mozdulatminták új elemként eleinte minden testi vonatkozást nélkülöznek, s hátrafelé, az átlátszatlan testbe húzódva törekedhetünk feléjük, míg az ismétlések révén elsajátított mozdulatban transzparenciává váló test ismét rányit bennünket a világra, hogy az új tanulásának kezdetén megismétlőd-hessen az egész előlről.

Ehhez azonban túl kell lépni azon (bár ez kénytelen-kelletlen a vérünk-ké is vált), hogy az olyan fogalmak, mint az anyag és a szellem elsődlegességet élveznek a konkrét tapasztalás előtt. Létünk valódi alapja nem anyagi, nem is szellemi, hanem pontosan az a testi lét, amely éppúgy kivonja magát az objektivista megfigyelő tekintetnek hatósugarából, aki csak a fizikait látja a világból, mint ahogy észrevétlen marad a reflexióra csakis egy nyugalmas dolgozószobában képes filozófus vizslató tekintete előtt is.

A tanulmány az OTKA 72360 számú (Intencionalitás és tapasztalat) kutatási programjának keretében készült.





**Fenomenológia  
és filozófiai tradíció**





Horváth Zoltán

## Miért olvasunk filozófiát?

*Mi az irodalom?* című tanulmányának egyik szakaszát annak a kérdésnek szenteli Sartre, amelyet külön alcímmel is kiemel: *Miért írunk?* Kezdeti válasza a művésznek azt az igényét jelöli meg indítékként, hogy a világ számára lényegesnek érezze magát. Ez annyiban teljesül is szerinte, hogy a szerző maga alakítja ki, és bármikor módosíthatja az alkotás szabályait és módszerét. Másfelől viszont a tárgyat, vagyis az alkotás eredményét nem érezheti objektívnek; benne önmagát találja: saját ihletét, saját akaratát, saját terveit. Emiatt az alkotás aktusa csak részleges pillanata egy mű létrehozásának. Csakis egy másik cselekvésben teljesedhet ki, az *olvasásban*, ami egy másik végrehajtót feltételez. Az író tehát másokra kénytelen bízni a befejezését annak, amit elkezdett. Közös erőfeszítésük hozza létre a szellemi alkotást. Ezért minden irodalmi mű *felhívás* az olvasóhoz, hogy változtassa létezővé azt, amit az író a nyelv révén elé tárt.

Ez azonban még nem elég. Az író vezeti az olvasót, ámde nem hat rá. „A könyvben sohasem találhatunk elégséges magyarázatot az esztétikai tárgy megjelenésére”, a leszúrt jelzőkarókat az olvasónak kell összekötnie. Ennél fogva az az irányított alkotás, amit olvasásnak nevezünk – abszolút kezdet. Pontosítva tehát a választ: az író azért ír, hogy az olvasó *szabadságához* folyamodjon; működjön közre műve megalkotásában azzal, hogy létezővé teszi azt. Mi több, még azt is kívánja az olvasótól, hogy viszonozza a bizalmat és ismerje el az ő alkotó szabadságát. A fejezet így zárul: „Az írás a szabadság akarásának bizonyos módja; ha belefogtunk, akarva-akaratlan elköteleztük magunkat.”<sup>1</sup>

Ezek után aligha lehet kétséges, mit gondol Sartre a „miért olvasunk?” kérdésről. Olyan választ kapunk itt erre, ami alapján bátran beszélhetünk „elkötelezett olvasásról” is. Ahogy egy helyen fogalmaz: „Bárki megteheti, hogy egy könyvet az asztalon hagy. De mihelyt kinyitja, felelősséget vállal.”<sup>2</sup> Az is világos, hogy mindezt kimondottan irodalmi műalkotásokra vonatkoztatja; példáit is ilyenekből meríti. Amit viszont fölvetni szándékozom, az vita tárgyát képezheti. Vajon az írás-olvasás feltételezett célját, valamint a szerző és olvasó között megkövetelt viszonyt a *filozófiai* művek esetében is érvényesnek tartja-e Sartre? Hogy mit gondolhatott erről, arra tanulmányának egésze, és néhány más írása segítségével

<sup>1</sup> J.-P. Sartre: *Mi az irodalom?* Ford. Nagy G. és Vigh Á., Gondolat, Budapest, 1969, 54–61., 77–78.

<sup>2</sup> I. m. 63.



keresek majd választ. Előbb azonban azt szeretném megmutatni, hogy magában a „Miért írunk?” szakaszban bizonyos filozófus szerzőkhöz és műveikhez való viszonynak lényegében olyan példáit adja ő maga, amilyen író-olvasó kapcsolatot idéz irodalmi hivatkozásaival.

### Miért olvasta Sartre Descartes-ot?

Az egyik ilyen szerző Descartes, aki nem annyira a név szerinti említés, mint inkább azon kiemelkedő szerep révén van jelen, amit a *nemeslelkűség* (*générosité*) szó kap az író és olvasó közötti kapcsolat leírásában. Az a fogalom ez, amit Descartes „az összes többi erény kulcsá”-nak nevez *A lélek szenvedélyeiben*, és amiben „a szenvedélyek minden rendellenességének” általános orvosságát látja.<sup>3</sup>

Sartre a szabadsághoz szóló felhívással ellentétesnek tartja azt, ha az író érzelmileg próbál hatni az olvasóra. Az esztétikai tárgyat ugyan érzelmeink segítségével alkotjuk újra, csak hogy ezek sajátos fajta érzelmek: a szabadságból erednek. *Nemesnek* mondja az olyan érzést, amelynek kezdete és célja a szabadság. Az olvasás a nemesség iskolája. Az író egész személyiségének latbavetését kívánja az olvasótól, szenvedélyeivel, elfoglultságaival, értékrendjével együtt, de úgy, hogy ez a személyiség nemes nagylelkűséggel adja magát, amikor is a szabadság „átjárja és átalakítja érzésvilágának legsötétebb rétegeit”.<sup>4</sup>

A követelmény az íróra is vonatkozik. A szerző lehet szenvedélyes, de elhatározása, hogy írni fog, az érzéseitől való távolságtartást feltételez; érzelmeit szabad emóciókká kell átalakítania. „Vagyis: a nemeslelkűség állapotában kell lennie. Ekképp az olvasás nemeslelkűségen alapuló megállapodás a szerző és az olvasó között; mindegyik bízik a másikban, mindegyik számít a másikra, s legalább annyit követel tőle, mint önmagától. Maga ez a bizalom is nemeslelkűség: senki sem kényszeríti a szerzőt, hogy azt higgye: olvasója élni fog a szabadságával, s az olvasót sem kényszerítheti senki azt hinni, hogy az író élt az övével. Szabad elhatározás ez mindkét részről.” Ha követelésem, melyeket támasztok teljesültek, az arra készítek, hogy még többet követeljek a szerzőtől. És megfordítva, az író azt követeli, hogy a legmagasabb szintre emeljem az én követeléseimet. Ily módon az én szabadságom, miközben megnyilvánul, feltárja a másik szabadságát. E nemeslelkűségnek kell alkotnia a könyv szövetét. „Így az író világa csakis az ol-

<sup>3</sup> R. Descartes: *A lélek szenvedélyei*. Ford. Dékány A., Ictus, Szeged – Gödöllő, 1994, 141. Itt a „nagylelkűség” szó szerepel. Ugyanez, valamint még a „nemes nagylelkűség” kifejezés előfordul a Sartre-fordításokban is – mindig a *générosité* megfelelőjeként. Vö. J.-P. Sartre: *Situations II*. Gallimard, Paris, 1947, 89–114.

<sup>4</sup> J.-P. Sartre: *Mi az irodalom?* Id. kiad. 63–65.

vasó vizsgálódásának, csodálatának, felháborodásának tárul fel teljes mélységében; a nagylelkű szeretet fenntartás, a nagylelkű felháborodás megváltoztatás, a nagylelkű csodálat utánzás akarása.<sup>5</sup>

Az, hogy írói hitvallásában az írás és az olvasás cselekedetét nemeslelkűségként tárja elénk Sartre, azt sejteti, hogy Descartes műveit maga is *felhívásként* olvashatta. Felhívásként talán még arra is, hogy a nemeslelkűség szónak a filozófus gondolatai nyomán, de saját személyiségéből, szenvedélyeiből, értékrendjéből adjon konkrét létet. Hogy pedig olyan felhívásként olvasta ezt az életművet, amely szabad alkotóképessegehez folyamodik, miközben e szabadság elismerését a szerző önmaga számára is igényli, arról az ugyanebből az időből (1945–46) származó *Descartes a szabadságról* című írás tanúskodik.

Itt első megközelítésben a szabad és teremtő ítélőképesség általános elveit üdvözlő az *Értekezés a módszerről* cselekvést és gondolkodást irányító szabályaiban; amely teremtő szabadság egyben „módot ad nekünk arra, hogy *nemes lelkűek* lehessünk”. Azaz egyrészt *tudatában* legyünk ennek a szabad ítélőképességnek, másrészt *eltökéljük*, hogy mindig helyesen fogjuk alkalmazni.<sup>6</sup> Második lépésben azonban, amikor kiderül, hogy a világos és elkülönített felismerések az akaratot ellenállhatatlanul kényszerítik, úgy látja, hogy a korlátlan szabadság – közvetlenül vagy közvetve – az isteni kegyelem befolyása alá kerül. Csak ott marad az akarat autonóm, ahol pusztán negatív, és arra szorítkozik, hogy megakadályozza állásfoglalásunkat a tévedés, a zavaros gondolatok mellett.<sup>7</sup>

Ámde az olvasó Sartre nem áll meg itt: többet követel Descartes-tól. A karteziánus bölcs az örök igazságok pusztá szemlélésében a szabadság testetlen és személytelen formáját látta meg. „Az *ember* azonban – írja – másra törekszik Descartes-ban: életét vállalkozásnak tekintette, azt akarta, hogy a tudomány *megvalósíttassék*, mégpedig ő valósítsa meg [...]. Azt kívánta, hogy neveljük önmagunkban a szenvedélyeket, feltéve, hogy jóra használjuk őket [...] Mindennél többre becsülte a valódi nemeslelkűséget.” Ezen a ponton pedig egészében közli a fogalom mibenlétéről szóló 153. cikkelyt *A lélek szenvedélyeiből* – majd mindjárt a *gyakorlásához* is lát az olvasás teremtő aktusában Descartes-nak az a tanítása, hogy Isten szabadsága semmivel sem teljesebb az emberénél, mint mondja, „a vizsgálódás újabb eszközét adja kezünkbe”. Hiszen Isten szabadsága abszolút, nála a teremtő aktus egyúttal a felismerés aktusa is; ez biztosítja a szabadság prioritását az igazsággal szemben. Ha pedig ez a szabadság semmivel sem tartalmaz többet, mint az emberé, akkor Descartes az isteni szabadság leírásában

<sup>5</sup> I. m. 69.

<sup>6</sup> J.-P. Sartre: „Descartes a szabadságról”, ford. Détshy M., in: uő: *A szabadságról*. Kossuth, Debrecen, 1992, 24–25.

<sup>7</sup> I. m. 26–28.



tulajdonképpen *saját* szabadságáról beszél.<sup>8</sup> Így teljesíti Sartre – értelmezésben megnyilvánuló – nemeslelkűsége a filozófus szabadságigényét.

### Miért olvasta Sartre Kantot?

A másik filozófust, Kantot egy hosszú bekezdésben előadott bírálat említi a *Miért írunk?* című fejezetben. A kritika lényege, hogy Sartre a 'cél nélküli célszerűség' kanti fogalmát alkalmatlannak tartja a művészi alkotás jellemzésére. Ez ugyanis a képzelet szubjektív szabad játékát feltételezi, ám a „felhívás” (amivel Kant nem számol) nem ehhez az úgymond csapongó szabadsághoz szól, hanem ahhoz, amelyik „a művész nyomdokain túllépve újra konstruálja a szép tárgyat”. Jóllehet a műnek valóban nincs célja, viszont *ő maga* cél.

Egy másik megközelítést is elutasít Sartre, azt, amelyik a műalkotást szerszámmal hasonlóan kezeli. Hiszen a szerszám is szabadságunkhoz fordul: szolgálatát kínálja fel neki. Egy kalapáccsal ládát szögelhetek vagy agyonverhetem a szomszédomat. A könyv azonban nem szolgálja a szabadságomat, hanem *igényli*. Nem valamely cél elérésére szolgáló eszköz, nem marad a feltételes imperatívusz szintjén. Ő maga ajánlja magát az olvasó szabadságának céljával: „végrehajtható feladat, s eleve a kategorikus imperatívusz szintjén mozog”.<sup>9</sup>

A szövegben további olyan gondolatok és kifejezések találhatók, amelyekből a Kantot olvasó Sartre-nak a szerzővel és művével szembeni elvárásaira is következtethetünk.

Bár a természeti szép önmagában nem lehet felhívás a szabadságunkhoz, amikor a művész rögzíti, és írásban megörökíti, akkor emberivé, azaz intencionálissá téve adja át az olvasóknak. Az olvasó így biztos talajon halad előre – az író előtte jár. Feltevéseit, a kapcsolatokat, amelyeket a könyv egyes részei között teremt, az az erős bizonyosság támasztja alá, hogy azokat a szerző kifejezetten akarta – állítja Sartre. Ugyanis „a művészet végső célja: visszanyerni ezt a világot, olyannak láttatva, amilyen, de mintha forrása az emberi szabadság volna”.<sup>10</sup> Kant szerint épp fordítva: a művészeti alkotásban „a célszerűségnek, jóllehet szándékos, nem szabad szándékosnak látszania”; „mintha az alkotás a puszta természet alkotása volna”.<sup>11</sup>

Az esztétikai örömmel kapcsolatos eszmefuttatások is csak látszatra futnak ki egy kanti ideára. A sokat emlegetett követelés kölcsönössége az emberi szabadsá-

<sup>8</sup> I. m. 34–40.

<sup>9</sup> J.-P. Sartre: *Mi az irodalom?* Id. kiad. 62–63.

<sup>10</sup> I. m. 65–68., 71.

<sup>11</sup> I. Kant: *Az ítélelőerő kritikája*. Ford. Papp Z., Ictus, Szeged, 1997, 232–233.

gok közötti megállapodást foglal magában, egy abszolút követelést, hogy „minden ember mint szabadság, ugyanazt a könyvet olvasva ugyanazt az élvezetet érezze”.<sup>12</sup> A közbeszúrt 'szabadság' szóban rejlik az eltérés Kant *sensus communis* eszméjétől. Mint láttuk, Sartre elutasítja a szabad játék elképzelését az irodalomban; a követelés, és a hozzá kapcsolódó szabadságból fakadó érzés nála valójában *morális*.

Még nyilvánvalóbb ez abban a kijelentésben, hogy az elkötelezett író egy, a világ megváltoztatására irányuló cselekvésmódot választott, akárcsak a felhívásra válaszoló olvasó. Ketten viselik a felelősséget az egész világegyetemért. Szükséges, hogy ez az együttes erővel fenntartott univerzum „ha nem alkotja is a célok világát, mint kellene, legalább egy efelé vezető lépcsőfok legyen”; „az esztétikai imperatívus mélyén megjeljük az etikai imperatívus”.<sup>13</sup>

Minden kritika és ellentét dacára azt látjuk, hogy írása alapeszméinek megfogalmazásakor Kant ideáit veszi kölcsön – avagy *alkotja újra* – Sartre. A döntő különbség az, hogy bár maga a morál nagyon is jelen van Kant esztétikájában, a művész nem jön szóba mint morális lény. Szintúgy nem a legfeljebb az ízlés képességeként jelenlévő olvasó (ha a próza egyáltalán felvételt nyerne a szépművészetek közé). Nem beszélhetünk a „kategorikus imperatívusz szintjén mozgó” esztétikai imperatívuszról.

Az elkötelezett irodalomban ellenben az esztétikának az erkölcsiség alá kell rendelődnie; nincs külön autonómiája. „A prózában az esztétikai élvezet csak akkor tiszta, ha ráadásként jelentkezik” – hogy egy másik kifordított kanti gondolatot idézzünk.<sup>14</sup> Sartre szóhasználatát az követeli Kanttól, hogy az írói (és olvasói) alkotás folyamatáról úgy adjon számot, hogy az alkotó erkölcsi lény voltától nem vonatkoztat el. A kategorikus imperatívusznak azt a megfogalmazását, mely szerint mások és önmagunk személyét mindig célként és sohasem pusztán eszközként kell kezelnünk, a szerzőnek (mint önmagában vett célnak) az akaratát kifejező műalkotásra is érvényesíti. Kant fogalmait így alkalmazva azt mondhatnánk: a könyv kinyitásával „tartozás jellegű kötelességet veszünk magunkra”, s ha ezt nem vesszük figyelembe, hamis ígéretet teszünk az írónak, aki lehetetlen, hogy egyetértsen eljárásunkkal – ha elkötelezett.<sup>15</sup>

Vajon Kant egyetérthetne-e azzal az eljárással, hogy rendszerének elemeit így vonatkoztassuk egymásra? Máskor megválaszolandó, izgalmas kérdés. Most egy másikat kell feltennünk. Mit szólna Sartre ahhoz, hogy az elkötelezett írásról

<sup>12</sup> J.-P. Sartre: *Mi az irodalom?* Id. kiad. 72–73.

<sup>13</sup> I. m. 73–75.

<sup>14</sup> I. m. 45. Vö. Kant megkülönböztetését a szabad-, ill. járulékos szépséggel, valamint a tiszta, illetve alkalmazott ízlésítéletekkel kapcsolatban: I. Kant: i. m. 145–147.

<sup>15</sup> I. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Berényi G. fordítását átdolgozta Tengelyi L., Raabe Klett, Budapest, 1998, 48.



vallott felfogásába elmúlt századok gondolkodóival való ilyen intim viszonyt olvasunk bele?

### Miért olvassuk Sartre-ot?

Mire is kötelezi el magát az író voltaképpen? Ideális értékek, avagy a mindennapi és konkrét szabadság politikai és társadalmi küzdelmekben megnyilvánuló védelmére? Ezzel a kérdéssel vezet át bennünket Sartre tanulmányának a harmadik, *Kinek írunk?* című részéhez. Mindenkinek – mondanánk; amivel egyúttal azt is állítanánk, hogy lehetséges az „egyetemes olvasóhoz” felhívást intézni. Sartre azonban rögtön kijelenti, hogy a megelőző leírások ideálisak: író is, olvasó is tudatában kell legyen saját történetiségének. Az író nem elvont szabadságra szólít fel bennünket, hanem egy sajátos történelmi szituációban megvalósítandóra. Egyesek, akik erről nem hajlandók tudomást venni, egy szakértőkből álló közönséghez folyamodnak, a múltat illetően misztikus egységet alkotnak a nagy halottakkal, a jövőre vonatkozólag pedig a dicsőség mítoszával élnek: egy maroknyi olvasónak a meghatározatlan jövőben bekövetkező örökös ismétlődését igénylik.<sup>16</sup>

Részben ezzel a szemlélettel szemben fogalmazódott meg az elkötelezett irodalom hitvallása a *Les Temps Modernes* beköszöntőjében. Írók, akik ismeretlen utódok elismerésére áhítoznak, rosszul számítanak: a posztumusz dicsőség mindig félreértésen alapul. „Mi viszont a kortársainknak írunk, mi nem akarjuk a jövő szemével nézni világunkat” – „[...] az író szituációban van a korában”. Mindazonáltal, mikor korunk egyediségében foglalunk állást, végül is az örökkévalóval kerülünk kapcsolatba, és az író feladata megmutatni azokat az örök értékeket, melyeket *ezek* a társadalmi és politikai viták foglalnak magukban. Az ember abszolútum, de a maga idejében, a maga környezetében, a földön az. Az abszolút: Descartes maga, az ember, aki kicsúszik kezünkéből, mert meghalt; a relatív: a karteizianizmus, melyet minden századba belevisznek, s melyben ki-ki azt leli meg, amit ő maga beletesz.<sup>17</sup>

Erős gyanút kell, hogy ébresszenek ezek a gondolatok: vajon nem félreértés-e az a „posztumusz dicsőség”, amivel a filozófus elődeihez kapcsolódó Sartre-ot igyekeztem illetni? Talán csak misztikus egységbe vagy párbeszédbe próbáltam kényszeríteni a nagy halottakkal. S nem félreértés-e ezt egy a jövő szemével viszszanéző ismeretlen utódként elkövetni, akihez, eszerint, nem kívánt szólni, akihez nem intézett felhívást?

<sup>16</sup> J.-P. Sartre: *Mi az irodalom?* Id. kiad. 78–81., 131.

<sup>17</sup> J.-P. Sartre: *Mi az irodalom?* Id. kiad. 9–12.

A majd két évtizeddel későbbi Sartre egy, *Az élő Kierkegaard* című rendezvényen tartott előadásában épp azt a kérdést veti fel, hogy kommunikálhat-e még Kierkegaard, egy történeti ember, a halálán túl az utána következő nemzedékekkel. Kérdésünkkel ahhoz fordulhatunk, ami belőle megmaradt: műveihez. Csak-hogy az ő írásait, állítja Sartre, a szavak fordított használatával értjük meg, amely a jelölttől és a jelentéstől halad a jelölőhöz, vagyis hozzá magához. Szavai felszólítanak bennünket, hogy e beszéd-től a beszélőig emelkedő regresszív irányultság révén közvetetten kommunikáljunk vele, s ezzel minket is visszautal úgymond „jelölői történelemfelettségünkhöz”. Kierkegaard akkor él – és akkor kortársunk is –, ha mi magunk más történelmi feltételek között újrakezdjük őt. „S mi, 1964-ben – írja Sartre –, a történelemben vele mint a *megértésre való felhívással* találkozunk. [...] Ezt a közös és minden esetben egyedi valóságot a szavak manifesztálják számunkra, e visszajukra fordított jelek, a közvetett kommunikáció eszközei, amelyek engem sajátmagamhoz utalnak, éppen mert egyedül őrá utalnak.”<sup>18</sup>

Meglehet, a „legmagasabb szintre” emelem a követelésemet, amikor szerzőnk-től azt várom el, hogy a bánásmódot, amiben a „szubjektivitás lovagját” részesíti, ne tagadja meg teljesen a szubjektivitás felkent papjaitól sem. Úgy gondolom, legalább a „nemeslelkűség”, illetve az „imperatívusz” szavakban felhívást kellett hallania Sartre-nak a regresszív, beszélőre utaló használatra. Ezért találhatta alkalmasnak e szavakat ugyanezen felhívás jellemzésére, és egyszersmind az olvasóhoz intézésére. S bár az épp említett évben megjelent *Szavakban* is megismétli: „őszinte szándékom, hogy csakis saját koromnak írjak”,<sup>19</sup> a felhívással mégis találkozunk – történetesen 2005-ben – mi is. Hiába, a filozófus szituációban van az örökkévalóságban.

<sup>18</sup> J.-P. Sartre: „Az egyedi egyetemes”, in: uő: *Módszer, történelem, egyén. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból.* Ford. Nagy G., Gondolat, Budapest, 1976, 286., 296–300., 315–316., 319–322.

<sup>19</sup> J.-P. Sartre: *Egy vezér gyermekkorá – A fal – A szavak.* Ford. Justus P., Európa, Budapest, 1982, 300.



Sajó Sándor

## Az elgondolt és az elgondolatlan: Husserl és Merleau-Ponty

Merleau-Ponty Husserl születésének századik évfordulójára írott szövegében arról ír, hogy a jelentős filozófusok nem pusztán azzal váltanak ki hatást, amit kimondanak, hanem azzal is, ami náluk „elgondolatlanul” vagy kimondatlanul ugyan, mégis jelen van. A heideggeri „*Ungedachte*”, a Merleau-Ponty-i „*impensé*” egy filozófus fontos jellemzőivé léphetnek elő és új utakat jelölhetnek ki.<sup>1</sup>

Ha a kimondott belátások óhatatlanul kimondatlanokkal járnak együtt, melyek jelzés-szerűen, a horizonton vannak jelen, akkor a filozófusok közötti viszony sem írható le egyszerű szembenállásként vagy megegyezésként. Ha egy szöveg esetében nem csupán az explicit állításokat kell figyelembe vennünk, ha egy filozófus gondolkodása nem foglalható egyetlen képletbe és nem fordítható át tételek sorába, akkor a rá vonatkozó értelmezés sem egyszerűen „igaz” vagy „hamis”.

Mindez persze nem jelenti azt, hogy korlátlan értelmezési lehetőségeink lennének. Az elgondolatlant explikálni kell, és ez nem mehet végbe másként, mint az elgondoltból kiindulva: csakis a kimondott gondolatok alapján próbálhatjuk megállapítani azokat a háttérben álló mozzanatokat, melyek kísérik őket. Merleau-Ponty sem pusztán a tételt nyilvánítja ki, hanem konkrétan igyekszik megmutatni, Husserlnél hogyan érhető tetten ez az elgondolatlan.

A husserli életműre – sajátos jellegéből fakadóan – több értelemben is alkalmazható ez a fogalompár. Ennek egyik oka kétségtávol az, hogy Husserl életében megjelent művei javarészt bevezetések, melyek terjedelmét lényegesen meghaladják a halála után publikált vagy mindmáig kiadatlan analízisek, és a kettő olykor nem könnyen egyeztethető össze.<sup>2</sup> Husserlnél olykor a fenoméneknek, „maguknak a dolgoknak” a részletekbe menő, konkrét leírása és a „princípiumok princípiuma” ellentmondásba kerül. Olyan fenoménleírások vannak jelen nála, melyeket továbbfolytatva a kimondott husserli téziseknek jelentős mértékben ellentmondó filozófia dolgozható ki. Merleau-Ponty ezt az utat járja. Eközben némileg hason-

<sup>1</sup> Vö. M. Merleau-Ponty: „A filozófus és az árnyéka”, in: *A filozófia dicsérete*. Európa, Budapest, 2005. A gondolat megtalálható a *Résumé de cours* (Gallimard, Paris, 1968) valamint a *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl* (PUF, Paris, 1998) című kötetekben is. A hivatkozott Heidegger-írás: *Az alap tétele*. Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2009.

<sup>2</sup> Husserl már az *Ideent* is átfogó műnek tervezi, ám végül csak az első részt jelenteti meg (1913), a 2. és 3. részt nem. A fenomenológia rendszeres formában való kidolgozásának tervéhez a húszas évektől fogva újra és újra visszatér – a nagy „rendszeres mű” azonban sohasem készül el.

lóan viszonyul Husserlhez, mint Fichte Kanthoz: ahogyan Fichte Kant követőjének és továbbfolytatójának tudja magát, aki nem tesz mást, mint kidolgozza a kanti filozófiát, Merleau-Ponty Husserl követőjének tudja magát. A helyzet pontos feltárását tovább nehezíti, hogy Merleau-Ponty kései filozófiájának egy része szintén csak töredékes formában, munkajegyzetként hozzáférhető, mivel a posztumusz megjelent *A látható és a láthatatlan* befejezetlen maradt.

Ha az elgondolthoz tartjuk magunkat, Husserl és Merleau-Ponty nevéhez kapcsolva két ideáltipikus álláspontot vázolhatunk fel.

### 1. Az elgondolt: ideáltipikus álláspontok

*Husserl: az intencionális tudat reflexív filozófiája*

A „kartezianus, reflexiós tudatfilozófiaként” felfogott transzcendentális fenomenológia számára a vizsgálódás mezeje tisztázott, minden „világos és határozott”. Létezik és elérhető egy olyan kitüntetett pozíció, ahonnan a fenomenek hozzáférhetőek. A transzcendentális epokhé révén a fenomenológus felfüggeszt minden léttételezést, saját tudataitusaíra irányítja reflexióját, és ettől fogva egy érdek nélküli megfigyelő pozíciójából folytatja a filozofálást. A természetes beállítódás világát maga mögött hagyva átkerül a transzcendentál-fenomenológiai beállítódásba, ahonnan aztán leírja a fenomeneket.

Az állandó létesülés világát kell ugyan leírnia, ám ebben bizonyos szabályszerűségek érvényesülnek. Vannak olyan eidetikus-állandó szerkezetek (észlelés, visszaemlékezés, időtudat, etc.), melyek az imaginatív variálás módszere révén megragadhatóvá válnak. Husserl úgy gondolja, hogy az érdek nélküli megfigyelő számára különálló, világosan elválasztható és leírható fenomenek jelennek meg. A (fenomenológiai értelemben vett) világban törvényszerűség uralkodik, és ezek a törvényszerűségek megismerhetőek és összhangban állnak egymással. A „dolgo” kiteríthetőek, szétválaszthatóak, megkülönböztethetőek, leírhatóak. A nyelv semleges és áttetsző eszközként szolgál, amennyiben következetesen és egyértelműen használjuk.

Az epokhé után minden megmarad úgy, ahogyan volt, csak a dolgo előjele változik meg<sup>3</sup>: többé nem vesszük magától értetődően létezőnek a fenomeneket, hanem konstituálódásuk módját vizsgáljuk meg. Nem a magukbanvalóan létező

<sup>3</sup> Vö. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950, (Husserliana, Band III/1) 204.; E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1952, (Husserliana IV), 147.



tárgyakat vizsgáljuk, nem arra próbálunk választ adni, hogy miként lehetséges a tudat immanenciájából a tárgyak transzcendenciájához eljutni, hanem azt írjuk le, hogy miként formálódik a noétikus-noématikus, azaz egyszerre és már mindig is szubjektív és objektív irányú mozzanatot is tartalmazó tudatfolyam. Az érzéki világ magától értetődőségét elhagyva, a fenomenológiai epokhé után, a transzcendentális szubjektivitásra vonatkozó módszeres reflexió révén kezdetét veheti a filozófia kidolgozása, és ezen az úton a leírást végző transzcendentális ego számára nem jelenhetnek meg legyőzhetetlen akadályok. A „szemlélet”, avagy az ideáció körén belül maradv a filozófus – mint transzcendentális szubjektivitás – kijelentései bizonyos és egyértelmű állítások lesznek. A téma az intencionális tudat, az intencionális tudat leírásakor pedig e tárgy természetéből fakadóan nem adódhatnak kétértelműségek.

*Merleau-Ponty: a kiazmus filozófiája*

A késői Merleau-Ponty szerint viszont a „fenomének” – azaz a filozófia tárgya vagy területe – nem ilyen egyértelműen megragadhatóak, minthogy maguk a fenomének nem ilyen egyértelműek, világosak és határozottak. A fenomének összefonódnak egymással, szubjektum és objektum, szubjektum és társszobjektum egymásba hatol, a világ „húsa” belenyúlik a szubjektum „húsába”. Ennek megfelelően, nem „maguknak a dolgoknak” egy kívülről álló pozícióból történő leírása a cél (hiszen az a feltételezés, hogy ez a pozíció elérhető, ellentmondana az összefonódás belátásának<sup>4</sup>), hanem ennek az összefonódottságnak a megmutatása. A filozófia nem valami előzetesen adottnak a kívülről történő leírása, hanem megmutatás: nem explicit kimondás, hanem implicit felmutatás. Ha a dolgok összefonódtak, akkor ebből következik, hogy a filozófia módszere nem lehet sem a dedukció (mely egy alapvető, axiomatikus belátástól vagy léttartománytól haladna tovább a levezetettekhez), de még csak a Husserl által javasolt „intencionális implikációk kibontása” sem. A filozófia eljárásának „körkörösnek”<sup>5</sup> kell lennie, mivel a problémák nem oszthatóak fel alapvetőekre és levezetettekre: noha kénytelenek vagyunk különböző oldalak felől közelíteni, és ebben az értelemben külön-külön tárgyalni őket, ez valójában nem jelenti az eredendően összetartozó mozzanatok szétválasztását.

Az alapmodellt mindehhez az időtapasztalat nyújtja: múlt-jelen-jövő mindig egymásba hatolva, egyszerre van jelen.<sup>6</sup> Ahogyan a múlt és a jövő nem levezetett a jelenhez képest, úgy a szubjektum sem különálló, önálló létező, aki aztán még

<sup>4</sup> „A redukció legnagyobb tanítása az, hogy teljes redukció lehetetlen” (M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris, 1945, viii.).

<sup>5</sup> Uo. 469.

<sup>6</sup> Ennek kapcsán Merleau-Ponty egyszerre hivatkozik Husserl időelemzésére és Heidegger transzcendencia- és eksztáziskoncepciójára.

a világgal és másokkal is viszonyba kerül valamilyen rejtélyes módon: a szubjektum mindig már a világban van (*être au monde*), mindig már világban-létező szubjektum, valamint mindig másokkal együtt találja magát a világban (*être avec autrui*).

## 2. Az elgondolatlan: az ideáltipikus konstrukció hiányosságai

A fenti ellentét természetesen ilyen szélsőséges formában nem létezik. Husserlnek csak bizonyos műveire állnak a fenti kijelentések, mindenekelőtt az *Ideen I*-re. Ám a heideggeri-Merleau-Ponty-i gondolatot variálva nem csak azt mondhatjuk, hogy a husserli „elgondolatlan” a fentitől eltérő filozófiát sejtet, hanem azt is, hogy Husserlnél „elgondoltan” is jelen vannak olyan elmélkedések, melyek szemben állnak a fenti – leegyszerűsítő – képpel. A helyzet tehát nem az, hogy *expressis verbis* azt találjuk, amit transzcendentális fenomenológiának nevezhetünk, ám „*impensé*” azt, ami akár „a hús filozófiája” nevet kaphatná. Husserlt nem lehet a fenti filozófusra redukálni, mint ahogyan Merleau-Pontyt sem nevezhetjük minden megszorítás nélkül „a hús filozófusának”. Mint ahogyan azt sem állíthatjuk, hogy a husserli „reflexiós tudatfilozófia” kudarcnak bizonyult és a „vad lét” filozófiája az egyetlen helyes út.

Mindenekelőtt azt kell szem előtt tartani, hogy Merleau-Ponty szinte sohasem transzcendentális fenomenológiáról beszél, hanem Husserlről vagy egyes konkrét Husserl-művekről. Jellemző, hogy melyekről: mindenekelőtt az idő-előadásokról, az *Ideen II*-ről és a *Válság*-könyvről<sup>7</sup>, tehát azokról, amelyekben nem jut központi szerep a transzcendentális szubjektivitásnak. A *Karteziánus meditációkat*, ami az *Ideen I* mellett a transzcendentális fenomenológia „karteziánus útjának”<sup>8</sup> alapműve, csupán egyszer említi meg, magától értetődő módon bírálóan – bár még itt sem magát a husserli filozófiát vagy annak bizonyos téziseit bírálja, hanem inkább azt a módot, ahogyan Husserl elővezeti a vizsgálódást. Az alapgondolat tehát igaz – implikálja Merleau-Ponty –, ám a bemutatás módja elhibázott.

Filológia szempontból tehát Merleau-Ponty Husserl-értelmezése valószínűleg kifogásolható lenne, ám filozófiailag nem az.<sup>9</sup> Gyakorlatilag úgy használja a Husserl-írásokat, mintha saját munkajegyzetei lennének: azt emeli ki belőlük,

<sup>7</sup> E. Husserl: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia I-II*. Atlantisz, Budapest, 1998.

<sup>8</sup> A kifejezés Iso Kerntől származik, vö. „The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl”, in: *Husserl. Expositions and Appraisals*. University of Notre Dame, 1977.

<sup>9</sup> *Phénoménologie de la perception*. ii.



amit fel tud használni. Így válik lehetővé, hogy Merleau-Ponty a husserli transzcendentális idealizmus kritikáját (egyebek mellett) magának Husserlnek bizonyos szövegeire támaszkodva alkossa meg.

A kései Merleau-Ponty egyik alapkoncepciójának, a kiazmusnak is megtalálhatjuk a megfelelőjét Husserlnél, aki az *Ideen II*-ben a testtapasztalat kapcsán ír le hasonló szerkezetet.<sup>10</sup> Amikor Husserl az *Ideen II*-ben a tapintás példájából kiindulva igyekszik megragadni az észlelés mibenlétét, az lesz fontos Merleau-Ponty számára. Itt ugyanis, az *Empfindnis* esetében, az érzet elválaszthatatlanul vonatkoztatik a tárgy-testre és a saját testre: a kettő összefonódik, anélkül, hogy szét lehetne választani őket.

Husserlt akkor lehet élesen szembeállítani Merleau-Pontyval, ha a transzcendentális fenomenológiát kizárólag tudatfilozófiának tekintjük, világos és áttekinthető intencionális szerkezetekkel, a reflexió pozíciójának kitüntetésével, az észlelés és az észlelés leírására használt nyelv problémamentességének feltételezésével. Számos megjelent Husserl-szöveg természetesen emellett tanúskodik, ám ha Husserl valóban a fenti álláspontot képviselné, akkor sem az idő, sem az interszubjektivitás, sem a történetiség problémája nem jelenhetne meg nála.

Ugyanakkor tagadhatatlanul lényegi eltérésnek tűnik, hogy míg Husserl a tiszta ego mellett foglal állást, Merleau-Ponty tagadja ennek létezését. Ám talán még ezzel kapcsolatban sem teljesen állítható szembe Husserl és Merleau-Ponty: a Merleau-Pontynál szereplő hiperreflexió<sup>11</sup> fogalma ugyanis mégiscsak egy összefonódáson és reflexión túli pozíciót jelöl ki.

Az alábbiakban ezt a kérdést vizsgálom meg, az észlelésből kiindulva.

### 3. Az észlelés primátusa

A fenomenológiában az észlelés áll a filozófia centrumában. Az észlelés vezet be a világba, és minden más aktus erre épül rá<sup>12</sup>: az észlelés a tárgy, a reflexió a mód-

<sup>10</sup> Vö. F. Dastur: *Chair et langage*. Encre Marine, Paris, 2001, 95.

<sup>11</sup> Vö. M. Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*. L'Harmattan, Budapest, 2006, 52. skk. és 60. skk.

<sup>12</sup> Amikor valamit értékesként, szépként, jóként észlelek, akkor is jelen van az észlelés, és ez adja az alapot, azt az alapvető réteget, amire ráépülnek az „érték-észlelések”, Husserl szavával: a „*Wertnehmung*”-ok. Merleau-Ponty így fogalmaz: „az észlelés nem a világ tudománya, még csak nem is egy aktus, egy szándékos állásfoglalás, hanem az az alap, melyből minden kiválik, és amit mindezek előfeltételeznek” (M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*. v.), és: „a kulturális világ [...] egy második réteg a perceptív tapasztalat fölött. A perceptív tapasztalat mintegy egy első talaj (*sol*), amit nem lehet meghaladni (*dont on ne peut pas se passer*)”, és „az észlelés a tudat eredendő modalitása” (*Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Edition Verdier, Paris, 1996, 85. és 41.).

szer. Ám a késői Merleau-Ponty azt állítja, hogy a helyes módszer a „hiperreflexió”, a reflexióra való reflexió, ami egyszerre veszi tekintetbe azt, amit a reflexió talál, és magát a reflexiót is. Ennek kellene számot adni önmagáról és az általa látványba vitt változásról, és ily módon kiigazítani a reflexiónak azt a hibáját, hogy szükségképpen megfélekedzik saját eredetéről: elfelejti, hogy honnan indult el és abszolútizálja saját magát. Ugyanakkor Merleau-Ponty ehhez rögtön hozzáteszi: nem tudjuk, hogy ez a filozófia lehetséges-e egyáltalán, mit képes mondani és hová vezet – csak azt tudjuk, hogy a reflexió filozófia rossz úton jár<sup>13</sup>.

A husserli fenomenológia szerint minden szemléletes tudataktus valójában az észlelésre megy vissza, amelyben „maga a dolog” adódik a prezenciában. Ám kérdéses, hogy az észlelés, a szemlélet világa pontosan milyen értelemben élvez elsőbbséget?

1. Nem abban az értelemben, hogy az észlelés lenne az egyedüli szemléletes aktus. Az észlelésre megy vissza a visszaemlékezés<sup>14</sup>, a várakozás és a fantázia is: és ezek is szemléletes aktusok. A fantázia egyenesen alapvető szerepet tölt be a fenomenológiában, hiszen éppen az imaginatív variálás révén adódnak a lényegszemléletek. Az észlelés alapvető jellemzője, hogy mindig együtt jár prezentáció és apprezentáció (*Gegenwärtigung* és *Mitgegenwärtigung*). Az aktuálisan észlelttel együtt mindig észlelünk valami mást is, valami többet is, az aktuálisan észleltet egyszerre kíséri belső és külső horizont. De már magát az adódást is az összefonódás jellemzi: a kifejezett *cogito* mindig együtt jár aktus-rezdülésekkel (*Aktregungen*). Ezt fejezi ki az intencionalitás horizont-jellege.

2. Nem is a szemléletnek az értelemmel (jelentéssel) szembeni abszolút elsőbbségét jelenti.<sup>15</sup> A szemlélettel mindig együtt jár az értelem. Az értelem nem csak a nyelvi kifejezésekben van jelen, hanem minden szemléletes aktusban is. Minden észlelés vél valamit (*meint*), és ezt a vélelést tölti be valamennyire a szemlélet. Ezt a koncepciót Husserl már a *Logikai vizsgálódások*ban kidolgozza. A jelentés és a szemlélet viszonyát is a komplementeritás jellemzi, és már a *Logikai vizsgálódások* szerint is csak absztrakció révén beszélhetünk tisztán szignitív aktusokról, melyekben semmilyen szemléleti mozzanat nincs.

3. Nem a jelen elsőbbsége ez a múlttal szemben, hiszen a múlt és a jelen (továbbá a jövő) nem elkülönülten, egymással szemben állnak, hanem mindig egyszerre vannak jelen. Az észlelésnek ugyan elsőbbsége van a szemléletes aktusok többi fajtájával szemben, ám primátusa nem a pontszerű most elfoglalása révén illeti

<sup>13</sup> Vö. *A látható és a láthatatlan*. 52–53.

<sup>14</sup> Természetesen nem a retenciónak megfelleltethető emlékezéséről (*Erinnerung*), hanem a visszaemlékezésről (*Widererinnerung*) van itt szó.

<sup>15</sup> A megismerés felől nézve természetesen elsődleges a szemléletes aktus, vö. a *Logikai vizsgálódások* hatodik darabjában kifejtett megismerés-szerű versus jelentés-szerű lényeg fogalmával.



meg. Husserl időfenomenológiája éppenséggel a most-pontok soraként felfogott idő koncepciójával szemben születik meg. A fenomenológiai idő a retenciók, protenciók és ősbnyomások állandóan módosuló szövedéke.<sup>16</sup>

Az észlelés elemzéséhez azonban tisztázni kell, hogy ez milyen pozícióból történik, és ennek kapcsán jelentkezik a fenomenológia egyik legnehezebb problémája. Egyfelől: nem kerül-e ellentmondásba Husserl önmagával, amikor egyszerre állítja, hogy az intencionális tudat mindig is a világban van, ugyanakkor a leíráshoz szükséges álláspont, az „érdek nélküli szemlélő” pozíciója elérhető?<sup>17</sup> Ugyanennek a problémának az ellentétes formája jelenik meg Merleau-Pontynál: hogyan lehetek képes szemlélni az összefonódást, nem kell-e ehhez kiemelkednem a kiasztikus ontológiai szerkezetből?

Ahhoz azonban, hogy erre választ adhassunk, be kell vonni a közös világ, és vele együtt az „alter ego” vizsgálatát is.

#### 4. Interszubjektivitás: kiazmus vagy fundált rend?

A husserli fenomenológia eljárása, a saját tudataktusokra való reflexió akkor lesz különösen problematikus, amikor az én tudataktusomban olyasmi jelenik meg, ami valaki másra utal.<sup>18</sup> Ha a reflexióban csak az én tudataktusom lehet adott, következésképpen ettől kell elindulnom, akkor hogyan juthatok arra egyáltalán, hogy nem csak én létezem, hanem valaki más is, aki most éppenséggel az én tudataktusom tárgya, de nem pusztán az? Egyáltalán: juthatok-e arra, hogy rajtam kívül, az én tudataktusomtól függetlenül létezik valaki más? Ezzel ráadásul nem csupán a másik szubjektum, hanem a másik tárgy is kérdésessé válik, hiszen a tárgyakat mindig úgy észlelem, mint amelyek mások számára is észlelhetőek, azaz egy közös világ tárgyai – de hogyan juthatok arra, hogy tőlem, az én tudataktusomtól függetlenül létezik valamilyen tárgyiség?

Ez utóbbi kérdésre még választ adhat a fenomenológia intencionalitáskonceptiója, mely azt hivatott jelölni, hogy minden tudataktus valamilyen tárgyiségra irányuló tudataktus, ennél fogva a tudataktusra való reflexió valójában a világra irányu-

<sup>16</sup> Ezzel kapcsolatban ld. írásomat: *A megismerés fajtáinak egymásra utaltsága: a husserli kísérlet*. [http://esztetika.elte.hu/repr/sajo\\_tapasztalat\\_tipusai.pdf](http://esztetika.elte.hu/repr/sajo_tapasztalat_tipusai.pdf)

<sup>17</sup> A problémát részletekbe menően elemzi E. Fink: *VI. cartesianische Meditation*. Band II/1. Kluwer, Dordrecht–Boston–London, 1988.

<sup>18</sup> A témát tárgyaló klasszikus Husserl-szöveg a *Karteziánus elmélkedések* (Atlantisz, Budapest, 2000) ötödik darabja. Az interszubjektivitás problémájával kapcsolatban ld. Sajó S.: „Interszubjektivitás”, in: Varga P. – Zuh D. (szerk.): *Kortársunk Husserl*. (megjelenés előtt – 2011).

ló intencionális tudataktusra való reflexió. Egy másik formában azonban továbbra is megmarad a probléma: még ha a saját intencionális tudataktusokra való *koncentráálás* nem is vezet el hozzá, ha a saját tudataktusomra mint kizárólagos *eredetre* utalok, melyből minden más levezetendő, akkor elkerülhetetlenül megjelenik.

Mint jeleztem, a problémát tovább bonyolítja, hogy a tárgyak és a társszobjektumok nem választhatóak el élesen egymástól, mivel egymásra utalnak: a kulturális, emberalkotta tárgyak megalkotóikra, azaz más szobjektumokra utalnak vissza, belejátszik az értelmükbe, hogy rajtam kívül léteznek és léteztek mások is. Husserl a problémát világosan látja, és ezért vezeti be a saját szférára való absztrakciót vagy epokhét, aminek az lenne a funkciója, hogy elvonatkoztassunk minden kulturális tárgytól és predikátumtól. Ez viszont azt feltételezi, hogy el lehet vonatkoztatni ezektől, hogy szétválasztható egymástól a puszta tárgyak és a kulturális tárgyak szférája.

Merleau-Ponty számára az én tudataktusom már eleve nem magában álló, fundáló, minden mást megalapozó tudataktus. A saját tudataktusommal egyenlőképpen eredendők a társszobjektumok is. Nem utólag, az én tudataktusaimra alapozva jelennek meg a társszobjektumok, hanem én magam is csak akkor lehetek én magam, ha van valaki más is. Mindenekelőtt éppen ezt a körköröséget vagy eredendő összefonódást jelölhetjük a kiazmus fogalmával.

Husserl kiindulása tehát az, hogy létezem én, és vannak tárgyakra irányuló tudataktusaim. Bizonyos tárgyak azonban nem egyszerűen tárgyak, hanem más emberek, azaz: olyan sajátos tárgyak, melyek egyben alanyok is, akik szintén a világot konstituálják.

A társ-szobjektum tapasztalatának megvilágítása érdekében Husserl a „saját szféra” és az „idegen szféra” fogalmait vezeti be. Minthogy minden értelem és érvényesség az én konstitúcióm eredménye, az „immanens transzcendencia” (saját szféra) és az „objektív transzcendencia” (idegen szféra) közötti különbség is a konstitúció különbsége: az előbbit mint a sajátomat, az utóbbit pedig mint tőlem idegent konstituálom. A dolog-tapasztalat és a társszobjektum-tapasztalat különbségét ezzel tehát figyelembe veszi Husserl, méghozzá úgy, hogy e két tapasztalat különbségét a transzcendentális beállítódáson *belül* maradva, a konstituáltság különbségeként magyarázza. Ha nem ez lenne a transzcendentális szolipszizmus problémájának husserli megoldása, az a transzcendentálfenomenológiai vállalkozás egységének felbomlásához vezetne: azt jelentené, hogy *nem* minden értelem és érvényesség a transzcendentális szobjektivitás konstitúciójának eredménye. Ugyanakkor a társ-szobjektum nem oldódik fel az én szobjektivitásomban: csak annyi adott számomra, *hogy* a másik szobjektumot szintén világkonstituálóként



konstituáлом; az, hogy a társ-szubjektum *miként* konstituálja a világot, számomra originálisan hozzáférhetetlen.

Mindazonáltal ennek ellentmond Husserl kijelentése, amely szerint az idegen-tapasztalattól való elvonatkoztatás révén a világ egy egységes, összefüggő rétegéhez jutok. Hogyan lehetne ilyen ez a réteg? Már az eredendőség értelmében vett saját szféra esetében sem eredményezhet összefüggő réteget az idegen-szubjektumoktól és általában véve valamennyi idegen szubjektumra utaló tárgyiségtől való elvonatkoztatás. Egyetlen tárgyiség sem maradhat meg, mert mint nyelvileg meghatározott nem csak a kulturális tárgyak, hanem minden tárgyiség más szubjektumokra utal vissza. Ennélfogva a másik már mint fizikai test is csak nyelvileg azonosítható, azaz a vizsgálódás, amely arra törekedett, hogy az idegen-tapasztalatot kizárólag a saját tapasztalat alapján és minden idegenre való utalás nélkül magyarázza meg, felhasználja azt, hogy mint nyelvileg meghatározott szubjektum már mindig is mások létezését (akár a konstituáltság értelmében véve) előfeltételezem. Ez az elvonatkoztatás kivitelezhetetlen, hiszen nem csak más szubjektumok, hanem általában véve minden tárgy (tehát nem csak a kulturális tárgyiségek) értelmébe belejátszik az, hogy egy közös világ tárgyiséga.

Ám a husserli elemzésnek van egy további problematikus mozzanata is. Husserl azt állítja, hogy amikor a saját szférára való redukció után egy olyan fizikai testtel találok szemben magam, amely hasonlít a sajátomhoz, akkor arra az én saját lelkes testem értelmét viszem át, és így alakul ki az „alter ego” tapasztalata. A fejtegetés szerint az idegen fizikai test észlelésekor azt képzelem el, ahogyan én „néznék ki”, ha ott lennék, ahol a másik szubjektum van. A párosítás egyik adata a másik „ott-lévő” fizikai test „kinézete” és viselkedése, a másik pedig az én (aktuálisan itt-lévő) lelkes testem „kinézete”, ha ott lenne. Az a husserli állítás azonban, hogy a most ottaniként észlelt test azt juttatja eszembe, ahogyan az én testem nézne ki, ha ott lenne, azt feltételezi, hogy az én lelkes testem, ha ott lenne, hasonlóan nézni ki és viselkedne, mint a most aktuálisan ott-lévő test. Ezért van, hogy az ottani fizikai testet a sajátomhoz hasonló lelkes testként fogom fel. Ezzel pedig nem egyszerűen az a probléma, hogy lehetetlen, hogy az én testem ott legyen – ahogyan Klaus Held mondja.<sup>19</sup> Természetesen ott lehet a testem, ám az a számomra nem ott lesz, hiszen a saját testem számomra mindig és kizárólag „itt” lehet – ez pedig azt is implicálja, hogy a saját testemet mint „kinézetet” vagy „küllemet” (*Aussehen*) soha nem tapasztalhatom úgy, ahogyan egy másik testet tapasztalok, hiszen azt soha nem láthatom kívülről. A tükörképem észlelése

<sup>19</sup> Vö. K. Held: „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie”, in: Claesges – Held (szerk.): *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung*. (Phaenomenologica 49) M. Nijhoff, Den Haag, 1972, 3–60.

természetesen itt nem jelenthet ellenpéldát, hiszen a tükörben nem a saját testemet látom, hanem éppenséggel annak tükörképét. Ahhoz pedig, hogy ezt úgy ismerjem fel, mint saját testem tükörképét, már tudatában kell lennem a saját testemnek. Csakhogy saját testemnek nem lehetek tudatában úgy, ahogyan a tükörkép felismeréséhez ez szükséges lenne, hiszen soha nem észlelem úgy, ahogyan a tükörben megjelenő képét. Husserl ráadásul mások testét is a saját test tükörképeként fogja fel: ennek a gondolatnak a megfogalmazása az, amely szerint a másikat „önmagam intencionális modifikációjaként”<sup>20</sup> tapasztalom.

A társ-szubjektum analízisének Husserl a saját testet kívülről észlelhetőnek tekinti, azaz ugyanolyannak, mint mások testét. Ezzel az interszubjektivitás fenomenológiája lehetségesnek tekinti azt, hogy az epokhé révén előálló szférán belül elvonatkoztassak a tőlem idegentől; csakhogy ez lehetetlen, hiszen – az idegen szót husserli értelemben véve – már a saját testem is tőlem idegen, pontosabban: egyszerre tőlem idegen és az enyém. Ahogyan Husserl többször megfogalmazza: a saját test egyszerre fizikai test és lelkes test, fizikai világ és lelki világ itt összefonódik egymással – annyiban pedig, hogy a fizikai test a fizikai világ része, a saját testem számomra éppenséggel idegen, azaz nem originárisan adott. Ennélfogva nem szolgálhat az idegen szféra (azaz: a nem-origináris adottságok) alapjául. Saját testemet éppen az különbözteti meg mindenki más testétől, hogy számomra *elvileg* nem lehet originárisan adott.

Érdekes módon található Husserlnél olyan elemzés is, amely a saját test másodlagosságának koncepcióját tartalmazza, azt, hogy a saját testre kerül át a másik test észlelésének az értelme, nem pedig megfordítva. Sőt, az *Ideen II*-ben egyenesen azt írja, hogy a saját test „tökéletlenül konstituált”.<sup>21</sup> Mindazonáltal ezeket a belátásokat az interszubjektivitás elemzésénél nem juttatja érvényre. Itt a kiazmussal szemben a megalapozás rendje uralkodik: az ontológiai kiazmusnál eredendőbbnek bizonyul a konstituálás fundált rendje.

## 5. A kiazmuson túl: a hiperreflexió

Elfogadhatjuk, hogy teljes reflexió nem lehetséges, hogy a transzcendentális redukció elvi okoknál fogva nem hajtható végre teljesen, hogy az észlelés kiindulásként szolgáló világa meghaladhatatlan és redukálhatatlan. Elfogadhatjuk azt is,

<sup>20</sup> Karteziánus elmélkedések. 132.

<sup>21</sup> E. Husserl: *Ideen II*. 159.: „Ugyanaz a lelkes test, amely számomra minden észlelésnél eszközként szolgál, önmaga észlelésénél az utamban áll és figyelemreméltóan tökéletlenül konstituált dolog” (*Derselbe Leib, der mir als Mittel aller Wahrnehmung dient, steht mir bei der Wahrnehmung seiner selbst in der Wege und ist ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding*).



hogy a filozófia nem léphet át a testiségtől, az észleléstől a tiszta vagy transzcendentális tudat régiójába, ahol minden tárgy mint áttetsző tudat-korrelátum, mint noéma jelenik meg: hogy lehetetlen „fölébe szállni” (*survol*). Ám ha fölébe szállni nem lehetséges is, a hiperreflexió (*surréflexion*)<sup>22</sup> lehetőségét Merleau-Ponty is adotttnak veszi. Ennyi marad meg a husserli transzcendentális szubjektivitásból és az arra alapozott fundált rendből – ennyi viszont megmarad. A kiazmus filozófiája ezzel, ha erősen módosított formában is, Husserl fenomenológiájának a transzcendentális szubjektivitásra vonatkozó elképzeléséből is megőríz egy mozzanatot. Akár úgy is fogalmazhatunk, hogy Merleau-Pontynál „elgondolatlanul” – abban az értelemben is, hogy Husserl-írásában nem tárgyalja reflexió és hiperreflexió viszonyát – jelen van az, ami Husserl számára alighanem az eredendő, ám egyben újra és újra problematizált „elgondolt” volt.

<sup>22</sup> A francia kifejezéseket azért adom meg, mert így rögtön láthatóvá válik a két fogalom közös mozzanata: *survol* és *surréflexion*.

Földes Tibor

## A hús szublimációja A LÁTHATÓ ÉS A LÁTHATATLAN-ban

Az alábbiakban *A látható és a láthatatlan* Kiazmus fejezetének végén fellelhető utolsó reverzibilis működés problémakörét szeretném körbejárni, és egyben bemutatni funkcióját a mű belső logikájában. Arról a működésről lesz szó, amelyben „a néma látás belebucskázik a beszéd közegébe, és amikor a beszéd ennek visszahatásaképpen, megnyitja a megnevezhető és a kimondható dolgok mezejét, átalakítva a világ struktúráit.”<sup>1</sup> A fejezet zárásaképp Merleau-Ponty eljut a „legnehezebb kérdéshez”,<sup>2</sup> ami a gondolat és a test viszonyát helyezi lencse alá. Azt találja, hogy bármely idea már testszerű, amennyiben az érzéki ideákhoz hasonlatosan, minden gondolatnak szüksége van nyelvi artikulációra. Továbbá minden testi fenomén már bizonyos értelemmel terhes, ugyanis az a megjelenésének lehetőségeként már differenciált ekvivalenciákat fejez ki. Merleau-Ponty saját és Proust érzéketes leírásait összekapcsolja Husserl horizontfogalmával, felmutatva ezzel minden tárgytapasztalat fenomenológiai szerkezetében benne rejlő ideaszzerűséget. A végső reverzibilitás ennek a horizontidealitásnak és a „tisztá” idealitásnak a kapcsolata, vagyis az érzéki világ logoszának és az apofantikus logosznak az egymásba játszása.

Ezt a „művetet” nevezi Merleau-Ponty szublimációnak. *A látható és a láthatatlan* végén felteszi a tiszta idealitások és a hús viszonyának kérdését, és noha kifejezi a vizsgálat provizórikus jellegét, annyit leszögez: „...a tiszta idealitás nem szakadhat el a horizontstruktúrától. Hiszen belőlük él, belőlük táplálkozik. Persze nem egészen ugyanarról a húsról, ugyanazokról a horizontokról lesz szó. Olyan ez mintha az érzékelhető világot áttelekesítő láthatóság elhagyná a durva anyagi testet és átköltözne egy finomabb, könnyebb, áttetszőbb testbe; mintha a test húsát a nyelv húsára cserélné, és ezáltal kissé eloldódna, de el nem szakadna az őt hordozó feltételektől.”<sup>3</sup>

A láthatóság ilyesfajta metaforikus metamorfózisának értelme már korábban és kissé szikárabban megjelenik Merleau-Ponty gondolkodásában. Az *Észlelés fenomenológiája* még a husserli kettős fundációs viszonytalal definiálja a viszonyt a *cogito* és az azt megalapozó szféra között. Mindezt a következőképpen: „Az értel-

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty (2007a) 175.

<sup>2</sup> Uo. 169.

<sup>3</sup> Uo. 173.



met a tényhez, vagy az örökkévalóságot az időhöz, mint a reflexiót a reflektálatlanhoz, gondolatot a nyelvhez, gondolatot az észleléshez ez a két-oldalú viszony köti, amit a fenomenológia *Fundálásnak* nevezett el.<sup>4</sup> Abban a fundált *cogito* kifejezi az azt megalapozó szférát. Ez a kifejezésfogalom itt husserli értelemben vett kettős fundáció.<sup>5</sup> A fenomenológiai architektonika szerint egyrészt a fundáló alapvetőbb, mivel a fundált az explicit formája a fundálónak, meggátolva, hogy a fundáló feloldódjon teljesen a fundáltban. Azonban empirikus értelemben a fundált az első, mivel a fundáló azon keresztül válik manifesztté. Jellemzően a nyelv és az észlelés kapcsolata itt még a gondolaton keresztül közvetítődik, így a szublimáció problémájának, a nyelv és az észlelés ilyen jellegű kapcsolatának a kérdése fel sem merül az *Észlelés fenomenológiájában*.

Azonban már az 1954/55-ös, a *Collège de France*-ban tartott *Institúció-előadásában* azt találjuk, hogy a magasabb kognitív szféra (a tudás, az igazság, és a logika) institúciós rendje a szublimáció relációjával fundált az érzékiség világában. Mint írja: „Minden bizonnyal különbség van a tudás, lényeg és az esemény közt. Megpróbáljuk ezt részletezni. Az igazság és a lényeg semmi sem volna anélkül, ami hozzájuk vezet. Szublimáció van, nem túlhaladás egy másik rend felé. A *lektion* nem egy olyan logosz által támasztott alá, amely független az 'esztétikai' 'világtól'.”<sup>6</sup> E szerint a szublimáció fenomenológiai „logikája” alapvetően mond ellent annak a logicista elképzelésnek, amely az ideális tárgyiságok létmódjáról leradírozni igyekszik azok alapvető történeti esemény-szerkezetét. A proposíciók és a tényállások (*Sachverhalt*) világa nem egy, a tapasztalat világától eltérő, másik világ.

Az, hogy mit ért pontosan Merleau-Ponty logicizmus alatt, nem tisztán körvonalazott. Már az *Észlelés fenomenológiájának* előszavában a nyelvi jelentést alátámasztó elsődleges ante-predikatív értelem feltárásában jelöli ki a husserli fenomenológia ethoszát a logikai pozitivizmussal szemben.<sup>7</sup> A fenomenológia problémahorizontja alapmotívumaiban elüt a *Bécsi kör* filozófiájától. Azonban Merleau-Ponty számára bizonyos értelemben a logicista jelző a fenomenológia alapító művére, a *Logikai vizsgálódásokra* is ráragasztható. Legalábbis a francia fenomenológus interpretációjában a korai fenomenológiai filozófia, a tapasztalatot rehabilitáló Husserl mellett tartalmaz egy arról lefejtető logikai irányultságot, amennyiben még az tartalmazza az univerzális tiszta logikai grammatika tervezetét. Noha az

<sup>4</sup> M. Merleau-Ponty (2002b) 159.

<sup>5</sup> Husserl a *Logikai vizsgálódásokban* úgy definiálja e viszonyt, hogy A fundált egy B-n, ha A lényegénél fogva nem létezik, hacsak B-nem. Husserl megkülönböztet egy- és kétirányú fundálási relációt. Az utóbbi esetében a tagok közt viszonylagos függetlenség van. Lásd E. Husserl (1970) 27.–34.

<sup>6</sup> M. Merleau-Ponty (2010) 51.

<sup>7</sup> M. Merleau-Ponty (2002b) xvi.

áttörő mű bizonyos elemeiben már magában foglalja a későbbi genetikus fenomenológia és transzcendentális logika témahorizontjait,<sup>8</sup> amelyek mentén, ahogy ezt a tervezett *Az igazság eredete* cím is jelzi, a kései ontológiai program maga is haladt, Merleau-Ponty számára a *Logikai vizsgálódások* még „logicista” színezetű. A *nyelv fenomenológiájáról*,<sup>9</sup> és az 1960-as Husserl *a fenomenológia határain* előadásában,<sup>10</sup> a 20-as évek transzcendentális logikáját, amelyben Husserl megpróbálja végigkövetni az aktív konstitúció „emergenciáját” a passzívan működő ego mélyrétegeiből, Merleau-Ponty szembe állítja a *Logikai vizsgálódásokkal*.

### A husserli hipotalamusz

A jelen tanulmány szempontja számára nem az a lényeges, hogy felmérjük több mint ötven év távlatából, mennyire helyes Merleau-Ponty Husserl-olvasata.<sup>11</sup> Például Husserl minden bizonnyal még ebben az időszakban sem adta fel egy univerzális formális ontológia és apofantika kialakításának lehetőségét. Sőt, az ezeket megalapozó transzcendentális esztétika is a tapasztalatban adódó bármilyen lehetséges világ eidetikájának a tudománya, amely elgondolás igen távol áll Merleau-Ponty filozófiájától.<sup>12</sup> Elöljáróban inkább, még mielőtt rátérnénk annak tárgyalására, hogy Merleau-Ponty miképpen gondolja újra a husserli filozófiát, megpróbáljuk kijelölni azt a határpontot, ahol a szublimáció és a végső reverzibilitás kérdése a husserli szövegekben megtalálja a kontextusát. Mi az a nívó a *Formális és transzcendentális logikában* és a *Geometria eredetében*,<sup>13</sup> amely olyan jelentőssé teszi ezeket a műveket számára? Megvilágító az előbbiben található következő passzus: „A ’konstitúció’ vagy a ’genezis’ végproduktumaiként értett ítéleteket ki lehet, és ki kell erről [értelemgenezis] kérdezni. Az ilyen fajta képződményeknek pont az a lényegi sajátossága, hogy azok értelmek, amelyek a genezisük értelemimplikátumaként magukban hordanak egyfajta történetiséget; hogy bennük a

<sup>8</sup> Dieter Lohmar könyvében erre a témára, a kategoriális szemléletek kialakulását vizsgálva, az azokat kialakító fedésszintézisek problémájában lel rá. A Husserl VI. *Vizsgálódásának* második kiadásához írt előszóban található kategoriális reprezentánsokat érintő önkritikája mentén Lohmar Husserl sajátos evidenciafogalmában, annak átélésében (*Erlebnis*) azonosítja a pre-predikatív tapasztalat helyét a korai főműben. Lásd D. Lohmar (1998).

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty (2005) 81.

<sup>10</sup> M. Merleau-Ponty (2002a) 34.

<sup>11</sup> Például azon a szöveghelyen, amelyet Merleau-Ponty *A nyelv fenomenológiájának* elején idéz a *Formális és transzcendentális logikából* (E. Husserl [1969] 22.), és amelyik a jelek jelentés általi átélkesítéséről szól, Husserl egy lábjegyzetben az I. *Logikai vizsgálódásához* irányítja az olvasót.

<sup>12</sup> Lásd E. Husserl (1969) 288.

<sup>13</sup> Lásd magyarul a *Válság* második kötetének III. mellékletét a 9A§-hoz. E. Husserl (1998b) 41.



rétegezett értelem visszautal egy eredendő értelemre és a hozzátartozó noematikus intencionalitásra; hogy minden értelemformáció saját lényegi értelemtörténetéről kikérdezhető.”<sup>14</sup> Az ideális objektivitások történeti objektumok, összhangban azzal, ahogy Merleau-Ponty korábban állította a szublimáció kapcsán. Husserl alapján azok sajátos időbeliséggel rendelkeznek.<sup>15</sup> Egy proposíció identikus marad minden egyes megnyilatkozási példányban, amelyben megjelenik, és ezzel „átlelkesíti” a hangzó mondatot. Ebből következően, érvel Husserl, noha azzal szorosan korrelál, és attól nem egyértelműen elkülöníthető, egy ilyen tárgyiség identitását nem a fizikai megtestesülése képzí. Ezek az irreális tárgyak mindenhol vannak és sehol, szemben az alapvető szubsztrátumként felfogott tapasztalati dolog-tárggyal.<sup>16</sup> Merleau-Ponty szemében ezzel a sajátos időbeliség struktúrával, mintegy a történetiség hívószava segítségével dinamizálva az érzékiség és a jelentések világa közti viszony tagjait, Husserl szoros korrelációba – a *Geometria* eredetében pedig majd még szorosabb korrelációba – állítja azokat.<sup>17</sup>

E két régió, az intuitív és szignitív tárgyasító aktusok között található differencia a *Logikai Vizsgálódásokban*, amit később Derrida nem felejt el a dekonstrukció kritikai lencséje alá vonni,<sup>18</sup> még tiszta fenomenológiai faktum.<sup>19</sup> A VI. *Vizsgálódás* 6.§- és 8.§-ban Husserl részletesen elemzi a kettő közti viszonyt az észleleti kijelentések kapcsán.<sup>20</sup> Míg az előbbiben a kettő közt a felismerés (*Erkennen*) statikus vonatkozásával írja le, a másikkban dinamizálja a viszonyt. Ott a jelentést betöltő aktusban és az észleletben adódó tárgy identitásának egy külön aktusban megtörténő többé vagy kevésbé adódása biztosítja a két szféra közti „fúziót”. De sajátosan homályos régió marad a szignitív és az azt betöltő aktus viszonya. Van egy bizonyosfajta ambivalencia a *Logikai vizsgálódásokban*. Egyrészt a logika megalapozásához és a jelentésfogalom husserli objektivitásának megőrzéséhez a jelentés-adó aktust el kell tudnia Husserlnek választani az azt betöltőtől. Másrészt viszont a fenomenológiai-episztemológiai evidenciára, a szemléletben adódás igazságkritériumára tekintettel szoros kapcsolatban kell állnia a kétfajta (jelentés-adó és

<sup>14</sup> E. Husserl (1969) 208.

<sup>15</sup> Lásd E. Husserl (1973) 258.

<sup>16</sup> Uo. 139.

<sup>17</sup> A *Geometria* Eredetében Husserl a nyelviség funkcióját vizsgálva az ideális tárgyak képzésében a nyelv élő testiségéről beszél (*Sprachlieb*). E. Husserl (1998b) 46.

<sup>18</sup> Lásd Derrida (1973) 90. Ezen a helyen Derrida ezt a dichotómiát a legmerészebb kizárásnak nevezi. Lásd még uo. 60., 1. lábjegyzet.

<sup>19</sup> „Ha valaki végül megkérdi, hogy lehet ugyanaz a tartalom (ugyanazon „matéria” értelmében) egyszer intuitív másszor szignitív reprezentáns módon felfogva, vagy a felfogásértelmük eltérő természete miben áll, nem adhatok neki további választ. Egy fenomenológiai redukálhatatlan különbséggel van dolgunk.” – írja Husserl a VI. *Vizsgálódás* 26. §-ban. E. Husserl (1970) 244.

<sup>20</sup> Uo. 201–210.

jelentés-betöltő) aktusnak. Máskülönben hogyan tudná Husserl igazolni a szemlélet fogalmának kiterjesztését a kategoriális aktusokra? A VI. Vizsgálódás második szakaszának elején Husserl felteszi a következő kérdést: „Vajon a jelentés minden része és formája megfelel-e az észlelés részeinek és formájának? Ebben az esetben tehát a jelentésadó véls és a betöltő szemlélés között olyan *parallelizmus* állna fenn, amelyet a *kifejező aktusról* való beszéd sugall. A kifejezés és észlelés képszerű (tudniillik annak minden, éppen kifejezendő része és formája szerinti) ellenpárja lenne, még ha ezt új anyagból állították is elő, egy „*ki-fejezés*” lenne a *jelentő aktus anyagában*.<sup>21</sup> A *Logikai vizsgálódások* jelentésemélete alapján van egyfajta „homomorfia” egyik oldalról a propozíció és másik oldalról az észlelés, valamint az azon fundált kategoriális szemléleti aktusok közt. Ez egy merleau-pontyánus filozófia szemszögéből azzal a következménnyel terhelt, hogy az észlelés fenomenológiai elemzése logikai szempontokat érvényesít. Azonban még így is meglehetősen homályos marad a viszony a fenomenológiai leírásban jól elkülöníthető jelentés szemantikus lényege és az azt betöltő aktus közt. Husserl egy helyen egy geometriai analógiát hív segítségül.<sup>22</sup> Egy Gestalt-pszichológiai elemzésre emlékeztető módon a fenomenológiai leírás absztrakt módon el tudja különíteni a jelentésadást, ahogy beszélhetünk a geometriában egy fehér háttér előtt önmagában álló vonalról. Amint azt tágabb kontextusba, egy ábrába helyezzük, és ennek megfelelően a jelentést az azt betöltő tapasztalati kontextus horizontjába, a korábbiak bizonyos értelemben elvesztik a fenomenológiai önállóságukat. Azonban az észlelés primátusát központba állító filozófia számára, mint Merleau-Ponty gondolkodása, megengedhetetlen, még ha absztraktan is, a jelentésadás tapasztalattól való függetlenségének feltételezése. A kettő közti határ elmaszatólásához már az *Észlelés fenomenológiája* kihasználja a francia *sens* szó produktív kétértelműségét, amely egyszerre jelent értelmet és irányulást.

És hogyan változik át ez a probléma a 20-as évek genetikus fenomenológiájában? A *Tapasztalat és ítéletben*<sup>23</sup> és az azt részben fedő, 1920 és 23 közé datálható aktív szintézisről szóló logikai előadásokban<sup>24</sup> Husserl tüzetesen nyomon követi, ahogy a passzív és a receptív szféra háttéréből kirajzolódik a logikai értelem. A genetikus fenomenológiai elemzés szerint az észlelésben, annak aktív és passzív mozzanatai révén, egy tárgyat már receptíven úgy tapasztalok, hogy észlelésem a tematikus irányulásnak megfelelően „kifejti” az adott tárgy struktúráit. Ez már magába foglalhat egyfajta habituális típusosságot. Ezen a szinten a tárgyból (S) egy sajátos

<sup>21</sup> Uo. 272. Magyarul: „Szemelvények”, in: Varga P. A. – Zuh D. (szerk.): *Husserl és a Logikai Vizsgálódások*. L'Harmattan, Budapest, 2009, 74.

<sup>22</sup> Uo. 209.

<sup>23</sup> E. Husserl (1973).

<sup>24</sup> E. Husserl (2001).



szubsztrátum „képződik”, amelyre a meghatározásai (a,b,c...) rátelepednek. A tárgyat a retencióban még megragadásban tartjuk, miközben a tapasztalat menetében folyamatosan újabb és újabb meghatározások épülnek be a tapasztalatba egy sajátos fedésszintézisnek köszönhetően egységes tudattá állva össze.<sup>25</sup> Ez a szintézis egy sajátos identitástudat a meghatározások és a szubsztrátum közt, amely nem egyezik a tárgy önidentitására vonatkozó logikai intuíciónkkal. Mindéből hogy képződnek meg a logikai kategóriáink? A receptív tapasztalati lefolyás szubsztrátumából úgy lesz egy lehetséges proposíció szubjektuma, hogy az ego egy spontán aktív odaforulást hajt végre a tematikus érdeklődés passzív fedésszintéziséhez, vagyis helyesebben magához a szintézisben adódó, retencióban megtartott tárgyhoz és annak a korábbi meghatározással való részleges egyezéséhez. Tulajdonképpen aktívan megismétljük, amit korábban receptíven tapasztaltunk, a tárgy (S) önmagával való identitását „állítva”.<sup>26</sup> Így megkapjuk S-t, mint a proposíció szubjektum terminusát, a receptív meghatározásokat pedig, mint lehetséges pedikátumokat. Az *S (van) p* kiemelkedően fontos alapformája a predikatív szerkezetnek. Husserl ezt az ideális szféra eredeti sejtjeként kezeli.<sup>27</sup> Az aktív szféra alapegységének ilyen fajta lehatárolása beismerten fiktív, mivel a tapasztalat receptív tematikus irányulásával nyitott horizontjával párhuzamosan<sup>28</sup> a predikatív mező is szélesedik egymásra épülő komplex formákat hozva létre. Azonban Husserl számára azért fontos ennek az alapformának a relatív függetlensége, mivel ha minden komplex ítéleti formáció visszavezethető a proposíció ezen alapl módusára, akkor biztosítva van, hogy genetikus szempontból a nem-intuitív ítéletek a „lehetséges intuíció egységére utaljanak.”<sup>29</sup> Továbbá az *S (van) p* proposíció bejelentkezésével egy tényállás (*Sachverhalt*) ideális tárgyisága is konstituálódik, amely tulajdonképpen egy adott szituációról elmondott összes proposíció ideális esete,<sup>30</sup> és amely tárgyiságok biztosítják, hogy a tapasztalatban adódó szituáció (*Sachlagen*) objektivitásáról beszéljünk.<sup>31</sup> A proposíció atomi formájának ilyen kimetszésével azonban, amely az aktív spontaneitás tudásvá-

<sup>25</sup> Uo. 116.

<sup>26</sup> Uo. 206.

<sup>27</sup> Uo. 214.

<sup>28</sup> A párhuzamosság nem abban az értelemben értendő, hogy ami tapasztalatilag összetett, az a nyelv vagy a proposíció szerkezetében is összetettséget mutat. Ezért különbözteti el Husserl a nyelvi szubjektum formától a szintaktikai anyag (*Stoff*) fogalmát, amely például a tárgy esetében az adjektív, a szubjektum esetében a szubsztantív tartalmat biztosítja. Uo. 205. és 211. Lásd. még E. Husserl (1969) 259.

<sup>29</sup> E. Husserl (1973) 215.

<sup>30</sup> Uo. 244.

<sup>31</sup> „ Amit szituációnak hívunk, úgy tűnik, pusztán mint passzívan prekonstituált alapja, kvalitative vagy relációnális prekonstituált alapja minden ilyen tényállásnak, de amint a tényál-

gyában,<sup>32</sup> és a receptív tapasztalati élet ideális megismétlésében van megalapozva, a genetikus fenomenológia olyan hipotalamuszt<sup>33</sup> kapjuk, amely biztosítja az ideális-logikai és észleleti világ egymáshoz fűzését, a köztük lévő abszolút differencia ellenére.<sup>34</sup>

A jelen tanulmány célja elsősorban annak vizsgálata, mennyiben képes *A látható és a láthatatlan* ontológiai programja a husserli transzcendentális logika határvonalán berendezkedni, és elgondolni azt, ami Husserl-elemzésében a fenomenológia hátoldalával szembesít bennünket. Merleau-Ponty *A nyelv fenomenológiájáról* című 1951-es előadásában a nyelv jelenségének az elemzésében látja a husserli fenomenológia továbbgondolásának egyik lehetőségét.<sup>35</sup> A francia a fenomenológus érdeklődése a nyelv és a nyelviség fenoménje iránt meglehetősen jól dokumentált az *Észlelés fenomenológiáját* követő időszakban. A *Collège de France* számára leadott munkaterv szerint, kevésbé közvetlen, az irodalmi nyelv vizsgálatán keresztül akarta tárgyalni azt a problémát, amit majd az ontológiában tervezett kifejteni.<sup>36</sup> Erről tanúskodik a posztumusz megjelent, félbehagyott munka, a *Világ prózája*.<sup>37</sup> Az említett *Egy kiadatlan szöveg* néven kiadott kutatási tervben a következőket találjuk: „Az észlelés tanulmányozása csupán „rossz kétértelműséget” mutatott, keveréke a végességnak és univerzalitásnak, interioritásnak és exterioritásnak. De van egy „jó kétértelműség” a kifejezés fenoménjében, a spontaneitás, ami eléri azt, ami korábban lehetetlennek tűnt, amikor csupán elválasztott elemeket vizsgáltunk, a spontaneitás, ami összegyűjti a monások sokaságát, a múltat és a jelent, a természetet és a kultúrát egy egészbe.”<sup>38</sup> A továbbiakban az alábbi kérdést vizsgáljuk: Vajon a kifejezés imént idézett spontaneitásra alapozott ontológiai funkciója, és a reverzibilitás logikája képessé tesz-e bennünket arra, hogy a fent tárgyalt genetikus fenomenológia hipotalamuszának „belseje” feltáruljon? Erre minden reményünk megvan. Például Aron Gurwitsch *A tudat mezeje* című munkájához írt

lások konstituálódnak és tárgyasulnak, ez az alap objektíven úgy tekinthető, mint az az identikus szituáció, ami alátámasztja őket.” Uo. 241.

<sup>32</sup> Uo. 200.

<sup>33</sup> Azzal analóg módon beszélünk itt az agyalapi mirigyről, ahogy Descartes a *Lélek szenvedélyeiben* e szerv „metafizikai funkcióját” elemezve kívánta megoldani a test-lélek dualitásának problémáját.

<sup>34</sup> Uo. 269.

<sup>35</sup> M. Merleau-Ponty (2005) 81.

<sup>36</sup> M. Merleau-Ponty (2007b) 287.

<sup>37</sup> M. Merleau-Ponty (1973a).

<sup>38</sup> M. Merleau-Ponty (2007b) 289. Lásd még ehhez *A látható és a láthatatlan* 1959 februárjában keletkezett „Hallgatóságos cogito és beszélő szubjektum” önkritikus munkajegyzetét. Ott azt írja Merleau-Ponty, hogy az *Észlelés fenomenológiájában* a cogito és a beszéd leírásai teljesen függetlenek egymástól. Egyik nem következik a másikkól. M. Merleau-Ponty (2007a) 198.



kritikai kommentárokból azt találjuk, hogy Merleau-Ponty kritizálja Gurwitschot, amiért egy következtetés belátását a „szabadság, hogy „egy lépést tovább haladjunk”” lehetőségében látja megalapozottnak.<sup>39</sup> Egy következtetés érvényességének pusztán noétikus megalapozása kevés. Mint írja: „Gurwitsch nem veszi észre, hogy az „egy lépést” gondolatban feltételez egy egész analízist, ahogy a térben: ez nem pusztán a csupasz szabadság hatásos aktusa, ez a nyelvi ekvivalenciák rendszerének a használata, ami nélkül nem csak a hatásos, de a kezdeti „gondolkodás” sincs megértve....: ez nem első sorban az azonosítás kérdése, ez annak a kérdése, hogy kiterítsük a következmények terét.”<sup>40</sup> A nyelviségnek ez alapján sajátos tere van. Ugyanezekben a jegyzetekben Merleau-Ponty kijelenti: az idealitás létrejövésének alapos elemzésére van szükség. „Amit a nyelv kapcsán fogok megcsinálni” – teszi hozzá.<sup>41</sup>

Az elsődleges szándékom egy idegen kérdés szemszögéből elemezni ezt a problematikát. Azt vizsgálom meg, hogy Merleau-Ponty izgalmas ontológiája az említett utolsó önmagára hajlason keresztül csírájában magában rejteth-e egy kidolgozható(kidolgozandó) jelentésméleletet. A torzóként fennmaradt műben<sup>42</sup> és a *Természet*<sup>43</sup> címen összegyűjtött előadások harmadik darabjában sajnos csupán ígéret maradt a nyelv fenomenjével való elszámolás fonalának újrafelvétele. Így kérdésként merül fel, hogy olvashatjuk-e *A látható és a láthatatlan* elkészült részét azzal az értelmezői hozzáállással, ahogy Merleau-Ponty olvassa a kései Husserlt.<sup>44</sup> Vajon kezelhetjük-e a szerző korai halálának következtében a Kiazmus fejezet és a munkajegyzetek végső reverzibilitásról szóló leírásait úgy, mint ami mögött még valami el nem gondolt rejtőzik.

Ehhez elsőként megvizsgálom, hogy *A látható és a láthatatlan*ban a nyelviség fenoménje miként merül fel, mint az egyik központi kérdés a fenomenológia, mint filozófia módszertan lehetősége szempontjából. Arról lesz szó tulajdonképpen, hogyan vet számot a kései főmű a husserli fenomenológiából áthagyományozódott kifejezési paradoxonnal: a „saját értelmét tisztán” kimondó néma tapasztalással.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> M. Merleau-Ponty (2001).

<sup>40</sup> Uo. 185.

<sup>41</sup> Uo. 179.

<sup>42</sup> Például Claude Lefort szerkesztői kommentárja szerint a készülő *Az igazság eredete* felépítésére vonatkozó munkajegyzetek nagyrészt a Logosz, a nyelv problematikáját tűzték ki záróakkordként. Merleau-Ponty (2007a) 8.

<sup>43</sup> „A látható és a láthatatlan, a látható világ logoszának és az idealitás logoszának e kapcsolatait csak a következő években fogjuk tanulmányozni a nyelvvel, a kifejezés más rendszereivel (festészet, mozi), és a történelemmel és annak architektónikájával együtt.” (M. Merleau-Ponty [2003] 225.)

<sup>44</sup> M. Merleau-Ponty (2002a) 5.

<sup>45</sup> E. Husserl (2000) 51.

Ezt követően pedig felvázolom a mélység filozófiai fogalmának segítségével, hogyan ágyazható be a nyelv Merleau-Ponty ontológiájába.

### Maguk a dolgok és a nyelv

Kezdve az első kérdéssel, a kései ontológiai mű gravitációs pontja az észlelési hit, a husserli *Urdoxa* evidenciájának deszifrálása. Azon tapasztalati élet működése a kérdés, amelyben folytonosan egymásra rétegződő, egymásra gyűrődő, bizonyos értelemben inkomposszibilis és egymást fölülíró tapasztalatok által mégis ugyanabban a világban találjuk magunkat. Hogy miről is van szó, az talán a tévedés hétköznapi episztemikus szituációjával szemléltethető leginkább. Egy tárgyat egy adott helyről valamiként megítélek, majd közelebb lépve, azzal ellentmondóan. A második ítélet érvényessége megváltoztatja az előzőt.<sup>46</sup> A tévedésnek magának a világnak az ontológiai textúrájában kell helyet biztosítani. Az észlelési hit a tapasztaló élet pozícióit, az ítéleteket, és a tévedés belátásának természetes lehetőségét összecsomózó, alátámasztó dinamikus tapasztalati mátrix.

Merleau-Ponty szerint azonban a pusztán nyelvi analízis nem elégséges ahhoz, hogy számot vessünk az észlelési hit filozófiai problémájával.<sup>47</sup> Mindez csupán elodázása a kérdésnek. A probléma ugyanis visszatér a második hatványon. Korábban említettük: a fenomenológia ideálja az ante-predikatív tapasztalat feltárásában találja meg a bázisát. Ugyanezt találjuk a kései műben is. Már „a beszéd kezdeményezésében benne van a világra és másokra vonatkozó irányultság, ami a mondandónk értelmét alátámasztja.”<sup>48</sup>

Továbbá Merleau-Ponty úgy gondolja, hogy pusztán a nyelv vizsgálatával magának a nyelv fenomenójának a korrekt tematizációját is elvétjük. „A szemantikai elméletek hiányossága, hogy a nyelvet önmagára zárják, mintha a nyelv kizárólag önmagáról szólna. Pedig a nyelv csakis a csendből él.”<sup>49</sup> Ahogyan a természetfilozófiai előadások második részében a kibernetika kódmodellje kapcsán elemzi,<sup>50</sup> az nem képes elszámolni a produktív kifejezés jelenségével. Merleau-Ponty számára a nyelviség egyik elsődleges megnyilvánulási formája annak produktivitása, az az egyszerű fenomén, hogy a másik beszéde és a saját beszédem is meglep.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> Ilyen szituáció fenomenológiai elemzését lásd pl. E. Husserl: i. m. 73.; M. Merleau-Ponty (2007a) 55.

<sup>47</sup> Lásd M. Merleau-Ponty (2007a) 112.

<sup>48</sup> Uo. 117.

<sup>49</sup> Uo. 144.

<sup>50</sup> M. Merleau-Ponty (2003) 164.

<sup>51</sup> Lásd ehhez M. Merleau-Ponty (2007a) 113. vagy M. Merleau-Ponty (1973) 13.



A Kérdés és szemlélet fejezetben,<sup>52</sup> amely kétségkívül a kései ontológia fenomenológia-metodológiai irányvonalának legértékesebb kidolgozását tartalmazza, mégis a következőket találjuk: „a nyelv vizsgálatán keresztül értjük meg a legvilágosabban, hogyan lehetséges és hogyan nem lehetséges visszatérni magukhoz a dolgokhoz.”<sup>53</sup> A nyelv fenoménjének elemzésével ugyanis magának a fenomenológia lehetőségének a kérdéséhez érkezünk, amennyiben az is, mint minden filozófia, nyelvhasználat. Így „ez a működő nyelv, ez a logosz maga az abszolút univerzális téma, a filozófia témája.”<sup>54</sup> Mindez szervesen kapcsolódik Merleau-Ponty reflexív filozófiát érintő kritikájához, és az ebből eredő módszertanhoz, a hiperreflexióhoz. Abban felmutatja, hogy pusztán az *ego-cogitón* alapuló filozófia talaján állva, az észlelési hit kicsúszik a kezünk közül. A reflexió mindig késésben van önmaga lehetőségéhez képest, és mint azt Marc Richir<sup>55</sup> nevezi, transzcendentális illúzióval fenyeget. Van egy alapvető ellentmondás kiindulópontja és célja között. Abban az észlelési hitben akar a priori struktúrákat feltárni, amelyet már mindig is feltételezett. Mint fentebb említettük, Merleau-Ponty szempontjából meglehetősen gyanús az a cinkosság, amit a konstitúciós elemzésben a pre-predikatív tapasztalat szerkezete mutat a logikai struktúrák szerkezetével. Azonban számára a reflexió ezen antinómiája nem felszámolandó. A transzcendentális illúzió magának az észlelési hitnek a lehetősége. Így sokkal inkább alá kell kérdezni annak, hogyan származik az előbbi az utóbbiból. Ez a kérdés a hiperreflexió, amely nem a reflexió végtelen iterációja, hanem az „önmagára kérdező észlelési hit.”<sup>56</sup>

Ehhez azonban két okból is elengedhetetlen a nyelv működésének a vizsgálata. Egyrészt a transzcendentális mezőt megnyitó fenomenológiai redukció mindig eidetikus redukció – hivatkozik Husserlre.<sup>57</sup> Azonban, ahogy Merleau-Ponty írja egy munkajegyzetben: „nincs eidetikus variáció beszéd nélkül. Abból kell kiindulni, hogy az eidetikus variációt a képzelet teszi lehetővé, a képzelet működése pedig a beszédre alapul.”<sup>58</sup> Vagy amint azt a Kiazmus fejezetben találjuk, a másodlagos észlelést, például egy ideális matematikai tárgy intuíciónál is, belső kapcsolat fűzi a működő nyelv és az algoritmus jelei közti szétválasztáshoz, eltérés-

<sup>52</sup> Claude Lefort alapján *A látható és a láthatatlan* kézirat szerkezetére vonatkozó datálási problémák kapcsán azt mondhatjuk, hogy ez a fejezet később, 1960 novemberében került betoldásra a fő szövegbe. Valószínűsíthetően nagy szerepe lehet ennek a már említett 1958/59 telére tehető kritikai konfrontációja Gurwitsch könyvével, amelyben az eidetikus variáció problematikusságát részletesen elemzi. Lásd M. Merleau-Ponty (2001), valamint T. Toadvine (2001).

<sup>53</sup> M. Merleau-Ponty (2007a) 142.

<sup>54</sup> Uo. 144.

<sup>55</sup> M. Richir (2004) 71.

<sup>56</sup> M. Merleau-Ponty (2007a) 119.

<sup>57</sup> Lásd uo. 60.

<sup>58</sup> Uo. 264.

hez.<sup>59</sup> Így itt egy visszafordítást találunk Merleau-Pontynál Husserlhez képest. Az utóbbinál még a *Tapasztalat és ítélet* elemzéseiben genetikus fenomeno-logikai elsőbbség illeti meg az eidetikus szabad variáció intuitív apprehenzióját az a priori univerzális ítéletekkel szemben.<sup>60</sup> A francia fenomenológusnál viszont a nyelv horizontja más helyi értéket kap. Az említett munkajegyzet alapján, mintha a fordítottja lenne igaz. Mintha a képzelet működését a nyelv alapozná meg.

Továbbá a hiperreflexió számára azért is olyan remek talaj a nyelv fenoménjének a vizsgálata, mivel benne nem „arról van szó, hogy összeegyeztessük a transzcendensnek tekintett passzivitást és az immanens gondolkodás aktivitását. Inkább arra volna szükség, hogy az aktív és passzív egymással összefüggő fogalmait úgy értelmezzük újra, hogy többé ne álljon elő a filozófia antinómiája”.<sup>61</sup> A *nyelv fenomenológiájáról* című tanulmányban azt látjuk, hogy a nyelv lesz az egyik olyan tipikus közeg, ahol az aktív és passzív kettősége egymásba fűződik.<sup>62</sup>

Ehhez azonban újra kell értelmezni a nyelvet. Szükséges, hogy az ne úgy tűnjön fel, mint amelyben alapvető impotenciánk rejtőzik maguknak a dolgoknak a ki-kérdezésével kapcsolatban. A nyelv „nem a Létet elrejtő maszk, hanem ha képesek vagyunk teljes gyökerzetével és lombozatával együtt megragadni, a Lét leghitelesebb megnyilvánulása.”<sup>63</sup> Waldenfels elemzése alapján Merleau-Ponty stratégiája a következő: a *Karteziánus elmékedésekből* származó kifejezés paradoxonát úgy kell beágyazni az ontológiába, hogy szövetének egyik artikulációs pontja legyen.<sup>64</sup>

Merleau-Ponty számára így olyan nyelvi ontológiára van szükség, amely elvileg nem teszi lehetetlenné a fenomenológia archeológiai munkáját. Ez lehetetlennek látszik, ha érvényben tartjuk a klasszikus lételméletből átöröklött tény és a lényeg fogalmak dualitását. Egyrészt ott találjuk az egyszeri, megismételhetetlen, kifejezhetetlen tapasztalatot, másrészt az azokat elrendező, azokat elfedő lényegeket. A klasszikus kozmotheoroszi megfigyelő pozíciója, amely megszervezi ezt a kettőséget, és amely állandóan jelen van a nyugati metafizika történetében. Ezt Merleau-Ponty ontológiai kettős látásnak<sup>65</sup> nevezi. Merleau-Ponty a *Természet* című előadásban elemzi, ahogy ez az oppozíciós pár a zsidó-keresztény-tamási

<sup>59</sup> Lásd uo. 174.

<sup>60</sup> E. Husserl (1973) 373.

<sup>61</sup> M. Merleau-Ponty (2007a) 57.

<sup>62</sup> M. Merleau-Ponty (2005) 103.

<sup>63</sup> M. Merleau-Ponty (2007a) 174.

<sup>64</sup> B. Waldenfels (2000) 67. Merleau-Ponty Husserl-interpretációja kapcsán általánosan elmondható ez a tendencia. Már az *Észlelés fenomenológiájában* a befejezhetetlen redukció tételével, amely szerint a fenomenológiai redukció igazi értelme pont az, hogy saját határait felmérje, ott kapcsolódik a husserli konstitúciós analízishez, ahol a fenomenológia saját ellentmondásait feltárja. Lásd erről M. Richir (2004) 60.

<sup>65</sup> M. Merleau-Ponty (2003) 134.



tradíciótól kezdve a karteziánus hagyományba beépülve meghatározza a filozófiát.<sup>66</sup> Merleau-Ponty olvasatában ez az ellentmondás feszül a *Meditációk* első és utolsó három darabja közt. Egyrészt ott találjuk a világ fogalmát, mint a lények által elrendezett dolgok foglalatát, másrészt a világot, mint a tapasztalatban adott *lumen naturalét*. Mindez azt vonja maga után, hogy a tény és lényeg klasszikus oppozíciójának kozmotheoroszi kettős látásához, és ahogy egy helyen nevezi, a fenomenológia kancsalításához<sup>67</sup> végre megtaláljuk a fókuszpontot. Ez a pont lesz Merleau-Ponty számára a nyelv, hisz benne az ontológia klasszikus oppozíciója felszámolható. Amennyiben a kifejezés paradoxonának köszönhetően beláttuk, hogy a tapasztalattal való teljes adekváció elvileg lehetetlen, akkor a nyelviséghez kapcsolódó igazság fogalmát nem eredeztethetjük valamiféle tökéletes egybeesés vágyalmából. Az igazság, az értelem és a jelentés csakis, mint eltérés, inadekváció, dimenzionáltság válhat értelmessé. „Ha az egybeesés részleges, az igazságot nem lehet teljes és tényleges egybeesésként meghatároznunk.”<sup>68</sup>

A dimenzió értelme Merleau-Pontynál mindig magán hordja a történet értelmét. Filozófiájában az értelem kellően kitágított fogalma lehetővé teszi, hogy fenomenológiai értelemben azt azonosítsuk a konfiguráció fogalmával. Amint azt látjuk a *Természet* című előadásában, ez az értelem már az embriogenezist átítatja. „Annak vizsgálata, hogy valami mit jelent, nem a megjelenők mögé tekintés, hanem annak észrevése, hogy vannak összefüggések az embrió testrészei és életének szakaszai közt. Ha követjük az élete viselkedésének történetét, muszáj felismerünk ezen szakaszok jelentésének belső kapcsolatát, hogy lássuk ugyanannak az életnek a változását.”<sup>69</sup> Az értelem a fenomenalizálódás működése. Ezzel bizonyos értelemben domesztikáljuk a fenomenológia értelemfogalmát. Minden megjelenő fenomén kifejez valamifajta értelmet. „Megszelídül” az értelem, mivel nem kell kényes filozófiai határokat húznunk köré, mert univerzális. Így Merleau-Ponty néhány klasszikus, az értelem kapcsán felmerülő fenomenológiai problémát zárójelezni tud. Ez például lehetővé teszi, hogy felszámolja a határt az érzéki *hylé* és a felfogástartalom közt. Továbbá ezzel párhuzamosan a fenomenológiai leírásban a transzcendentális szubjektum is kimozdul a központi konstituáló helyéről. Merleau-Ponty az 1954/55-ös *Institúciós* kurzuson vezeti be a konstitúciós logikával szembemenő, a *Geometria* eredetében található husserli eredendő alapítás (*Urstiftung*) fogalmán nyugvó, institúciós működést. Ebben a szubjektum egyszerre instituált és instituáló, amely kettőség értelme *A látható és a láthatatlanban*, megkapva ezzel az ontológiai hangsúlyát, a reverzibilitás alapvető fenomenójában

<sup>66</sup> Uo. 33. Erről részletesebben: R. Barbaras (2004) 82–86.

<sup>67</sup> M. Merleau-Ponty (2003) 72.

<sup>68</sup> M. Merleau-Ponty (2007a) 142.

<sup>69</sup> M. Merleau-Ponty (2003) 153.

tér vissza. A lényeg, hogy az intéstitúció működik az ego nélkül is. Merleau-Ponty értelmezésében – szemben a transzcendentális ego spontán, fiat jellegű értelemadásán alapuló fenomenológiai leírással – az intéstitúciós leírás történeti: „Ezért az intéstitúció dimenziók (általánosan, karteziánus értelemben: utalások rendszere) alapítását [jelent] a tapasztalatban (vagy egy konstruált apparátusban), amely más tapasztalatok teljes sorozatával viszonyban értelemre tesz szert, és ami egy következménysorhoz vezet, egy történelemhez.”<sup>70</sup>

A nyelvi kifejezés lesz az egyik alapvető felület, ahol a dimenzióként értett idealitás megjelenhet. Aktuális jelek strukturális disztribúciójában, elrendeződéseiben, és csakis azok fókuszpontjaként van értelme gondolatról beszélni. Egy újonnan megjelent munkajegyzetben Merleau-Ponty beszél propozícióról, de azon, mint hozzá teszi, nem ért mást, mint egy *Gestalt*-ot.<sup>71</sup> Azonban a *Gestalt* se a tény, se a lényeg ontológiai kategóriájával nem jellemezhető. Az idea tehát nem létezhet struktúráról függetlenül. Bár a nyelv kifejező eszközei nem motiváltak a tapasztalati világ formája által, de a beszédben rejlő értelemnek nem esetleges velejárója szonoritása és nyelvi strukturálódása, mintha valami csodálatos intuícióval megragadhatnánk azt e kettő nélkül is. Ezt a megragadást az említett 1954/55-ös *Intéstitúció*-előadásban Merleau-Ponty transz-fenomenálisnak nevezi. Az idea megragadása transz-fenomenális, amennyiben az nem a szavakhoz és nem a fenoménekhez rendelődik hozzá, hanem szósorokhoz és a perspektívához. A következőt írja az idea történetisége kapcsán: „[...] pontosan azért, amiért azt [az ideát] nem tartalmazza se a fenomén se a szó, az csupán a szóláncban és a perspektívában létezik, szerkezetekben, amelyek azt merevvé teszik. Ám egyik sem teszi azt teljesen merevvé.”<sup>72</sup> Az idea tehát csupán az eltérésben (*écart*) létezik. Merleau-Ponty számára ezért olyan jelentős a nyelvi fenomén értelmezésénél a saussure-i szemiotika.<sup>73</sup> Egy jel pusztán a rendszer elemeitől eltérésben kapja meg más jelekhez

<sup>70</sup> M. Merleau-Ponty (2010) 8.

<sup>71</sup> M. Merleau-Ponty (2007c) 427.

<sup>72</sup> M. Merleau-Ponty (2010) 58.

<sup>73</sup> Ahogy arra Françoise Dastur (Dastur [2009] 267.) felhívja a figyelmet, Merleau-Ponty Saussure-olvasata nem teljesen szabatos. Az előadásaiban és nyelvről szóló írásaiban folyamatosan jelen van Saussure, de elsősorban a jel fogalmának negatív, a disztribúció révén meghatározható elgondolásával. Távol áll például Merleau-Pontytól egy jelet pszichikai entitásként meghatározni, vagy a fizikai apparátusát a nyelvnek a kódolás analógiájára elképzelni. Továbbá Merleau-Ponty alkalmazza a saussure-i szinkronia-diakronia fogalompárt, azonban teljesen eltérő értelemben. Míg a modern nyelvtudomány megalapítójánál mind a kettő a nyelv (*langue*), mint a beszéd (parole) független entitás vizsgálatára használt módszertani irányelv, Merleau-Ponty a kettőt megfelelteti az általa bevezetett beszélő és a beszélt nyelv dichotómiájának (lásd M. Merleau-Ponty [2002b] 213.; M. Merleau-Ponty [1973] 100.). Míg Merleau-Pontynál az előbbi a kreatív, a nyelvi rendszerváltozás esélyét bevezető kifejezés, az utóbbi az instituálódott nyelvi rendszer. Ez az újraértelmezés teremt



képest disztributív eloszlásban az értelmét. Ez az elgondolás kétségessé teszi az *I. Logikai Vizsgálódásban* található tiszta fenomenológiai tekintet előtt szétbomló jelfunkciók lehetőségét. A mutató és a jelentés (*Anzeige-Ausdruck*), később Derrida által kiforgatott dichotómiája,<sup>74</sup> Merleau-Ponty nyelvelméletében felszámolódik. Így nála az intuíció és a szavak közé beékelte egópólusból történő jelentésadó aktus kiesik a fenomenológiai leírás eszköztárából.<sup>75</sup> Ez az elképzelés a husserli genetikus fenomenológiában is tovább él. Remek példa erre, ahogy a passzív szintézisről szóló előadás módszertanilag elkülöníti a grammatikát a logikától, noha ugyanott Husserl kihangsúlyozza a szavak vizsgálatában benne lévő eltérő funkciók egységét.<sup>76</sup> Husserl jelentésemélete az egópóluson alapuló ítéletelmélet. Mint említettük Merleau-Ponty igyekszik ezt az elgondolást felszámolni. Azonban, ha megvizsgáljuk az ontológia előtti 1950-es évekbeli munkákat és előadásokat, azok még tartalmaznak egyfajta reziduumot ebből az idealista nyelvelméletből. Ez nem más, mint az idea fogalma. Az előbbi, az *Institúció*-előadásból származó idézetben azt láttuk, hogy az idea csakis az elkülönülésben (*écart*) létezik, azonban azt is észre kell venni, hogy azzal nem identikus. Ahhoz, hogy Merleau-Ponty biztosítsa az idea eleven történetiségét, azok a struktúrák, amelyben az megjelenik, nem identikusak azzal, hanem azt részlegesen kimerevítik. Ugyanezt az elgondolást megtaláljuk *A nyelv fenomenológiájáról* szóló előadásban, ahol az értelemet Merleau-Ponty a kanti regulatív eszmeként értelmezi.<sup>77</sup> Ez az elképzelés még szoros hasonlóságot mutat a fent elemzett, az irreális tárgyak temporalitásáról szóló husserli elmélettel. Az idea pontosan a történetiségének köszönhetően bizonyos értelemben még „túl” van a fenomenalizációs folyamaton. A *látható és a láthatatlan* időszakára az idea „független” léte kikopik Merleau-Ponty fenomenológiájából. Így noha az 1950-es évek elgondolásait tekinthetjük a kései ontológia előkészítő munkáinak, az idea transzfomenalitását a láthatatlan, míg az institúciót a reverzibilitás protoformájának, egy „apró” változtatással az ontológia ezt az egész nomenklatúrát újra strukturálja. Ez a „nüansz” az idea relatív függetlenségének a felszámolása. A Gurwitsch-kritikában Merleau-Ponty úgy vélekedik, ha helyesen értjük a horizont fogalmát, a kanti Idea fogalmának fenomenológiai újraélesztése egyszerűen fölösleges.<sup>78</sup> Majd a kiazmus fejezetben a prousti „kis zenei frázist”

lehetőséget számára, hogy fenomenológiai talajon kritizálja Saussure-t a két fogalom merev elkülönítése miatt (lásd M. Merleau-Ponty [2005b] 85.; M. Merleau-Ponty [1973b] 101.).

<sup>74</sup> J. Derrida (1973) 52.

<sup>75</sup> E. Husserl (1970) 196.

<sup>76</sup> E. Husserl (2001) 23.

<sup>77</sup> M. Merleau-Ponty (2005a) 92.

<sup>78</sup> M. Merleau-Ponty (2001) 181.

elemezve az érzéki ideák kapcsán Merleau-Ponty a következőt írja: „Ez az idealitás a hús tengelyeit, dimenzióit, mélységét alkotja.”<sup>79</sup> Az értelem, az idealitás egybeesik a fenomenalizáció folyamataival, a látható láthatatlan hátoldalával.

Láttuk, hogy ha egy jelentésméleletet Merleau-Ponty szellemében akarnánk kialakítani, nagyon nagy hangsúlyt kell fektetnünk a nyelv fenomenalizálódási folyamataira. Továbbá azonban azt is látnunk kell, hogy nála az értelem lehetőségfeltétele nem csak a nyelvi rendszerhez, hanem makroszinten is egy adott történeti kontextushoz kötött. Mint azt Merleau-Ponty írja: „Röviden nincsen olyan lényeg, nincsen olyan idea, amely ne tartozna a történelem és a földrajz egy meghatározott régiójához.”<sup>80</sup> Husserl a *Tapasztalat és ítélet*ben az ideális, kulturális tárgyiságokat elemezve elválaszt egymástól kötött és szabad idealitásokat. Mind a kettő típus mundán, amennyiben feltételezik a világot, mint horizontot megjelenésük lehetőségeként, azonban míg az előbbi egy adott konkrét territoriális szituációt feltételez, az utóbbiak „területe az univerzum totalitásában van és minden lehetséges univerzumban.”<sup>81</sup> Az utóbbiak feltételezésének lehetősége megszűnik Merleau-Ponty fenomenológiájában. A hiperreflexió szempontjából az ilyen feltételezés a transzcendentális illúzió következménye.<sup>82</sup>

Így a *Geometria eredete*,<sup>83</sup> ahol Husserl legszorosabban kapcsolja össze az idealitást a történelem, a földrajz, és a nyelviség horizontjával, megkerülhetetlen jelentőségű Merleau-Ponty fenomenológiájának értelmezésekor. Ezek után rátérek a második kérdésre. Továbbiakban azt vizsgálom, hogy intra-ontológiájának talaján állva, és a *Geometria eredetének* megfontolásait alapul véve, hogyan elemzi Merleau-Ponty a nyelvnek ezt az alapvető potenciálját a nyitottságra a dolgok kikérdezéséhez. A kérdés megfogható abban az eltérésben, hogy szemben az *Észlelés fenomenológiájával*, itt nem az a probléma, hogy miért nem lehetetlen a nyelv, hanem hogy miért lehetséges.<sup>84</sup> Annak természetszerűleg kell következnie a világ ontológiai felépítéséből.<sup>85</sup>

<sup>79</sup> M. Merleau-Ponty (2007a) 172.

<sup>80</sup> Uo. 132.

<sup>81</sup> E. Husserl (1973) 267.

<sup>82</sup> Lásd ehhez pl. M. Merleau-Ponty (2010) 56.

<sup>83</sup> Merleau-Ponty relatíve korán találkozott ezzel a szöveggel az 1939-ben a *Revue Internationale de Philosophie* Fink által kiadott és bevezetővel ellátott kiadásának köszönhetően. Ha figyelembe vesszük, hogy ekkor Merleau-Pontynak feltételezhetően még hézagos képe volt a husserli filozófiáról, azt kell látnunk, hogy nagy fontosságú a szöveggel való találkozás az egész későbbi husserli fenomenológiához való viszonyát tekintve. Ezután dönt úgy, még 1939-ben, hogy ellátogat a Husserl-archívumba. lásd erről T. Toadvine (2002) 234.

<sup>84</sup> Lásd M. Merleau-Ponty (2007a) 198.

<sup>85</sup> Lásd uo. 176.



## A mélység és értelem

Már említettem, hogy Merleau-Ponty ontológiája nagyrészt a transzcendentális fenomenológiában felbukkanó paradoxonok körül bontakozik ki. Egy ilyen antinómia a *Válságban* felbukkanó szubjektivitás paradoxona: vagyis egyrészt „szubjektivitás vagyok a világban, mint objektum”, másrészt „a világ számára, mint tudati szubjektum vagyok”.<sup>86</sup> A világ úgy konstituálódik „általam”, hogy benne a transzcendentális interszubjektivitás által konstituáltként vagyok. Míg Husserl a *Válságban* megpróbálja eliminálni a paradoxont az abszolút, működő egóra történő végső redukcióval, Merleau-Ponty szó szerint az ontológia alapszövegévé teszi azt.

Ez lesz a reverzibilitás fenoménjének felmutatása. Csakis azért vagyok képes arra, hogy a látásomban a dolgok megjelenjenek, mert látható vagyok. Mindketten, én, mint az anonim alany és a tárgy, a Világot „kitöltő” húsból vagyunk. Ez a reverzibilitás egy alapvető inadekvátságot, hiányt, mélységet tesz láthatóvá, mivel reflexivitása sohasem teljesezhet be. Ennek a mélységnek az elemzése a központja annak a Topologikus térnek, amely Merleau-Ponty számára a Lét modellje, és amely „egymást kölcsönösen körülölelő, egymásra toluló gyűrődések közege.”<sup>87</sup> Ahogy Henri Maldiney<sup>88</sup> elemzi, a husserli karteziánus tudatfilozófia az inadekvációnak csupán a negatív fogalmát képes tematizálni perspektivikusan adódó nézőpontok háttereként. A már többször említett Gurwitsch-kritika a husserli fenomenológia ezen „defektusát” összekapcsolja a tárgy, mint regulatív eszme feltételezésének szükségességével.<sup>89</sup> Merleau-Ponty értelmezésében az utóbbi feltételezése szükségszerűen következik az előzőből, az absztraktnak, pusztán negatívan felfogott horizont ellenpárja (*Gegenabstraktion*). A regulatív eszmeként felfogott dolog zárja be a mezőt, amelyet a horizontalitás fogalma megnyit. Ahogy arról szó volt az említett szöveghelyen, azt állítja, mindkettő felszámolandó a horizontalitás új, Merleau-Ponty által bevezetni szándékozott fogalmának köszönhetően, amely nélkül kicsúszik látómezőnkől a Lét belülről feltárható mélységi dimenziója. A Lét eme vertikálitása egyrészt egy hiányra utal, amennyiben kijelöli a látható láthatatlan túloldalát, másrészt a megjelenő szintjén bizonyos fajta túldúsulás. A tapasztalatban adódó tárgy inkomposszibilis vetületei egyszerre adódnak általa. Mint azt egy munkajegyzetben írja: „A mélység az egyidejűség dimenziója.”<sup>90</sup> Ennek a vertikálitásnak a fogalma mentén belülről

<sup>86</sup> E. Husserl (1998a) 227.

<sup>87</sup> M. Merleau-Ponty (2007a) 236.

<sup>88</sup> H. Maldiney (2000) 67.

<sup>89</sup> Lásd M. Merleau-Ponty (2001) 181.

<sup>90</sup> M. Merleau-Ponty (2007a) 245. Merleau-Pontynál jelenlévő szaturált intencionalitás fogalmáról lásd: A. J. Steinbock (2000).

kifejlődő Endo-ontológiának véleményem szerint az egyik legtalálóbb leírása *A szem és a szellem* tanulmányban található. E szerint a dolgok rivalizálnak a látómezőben. Ez az a rejtély, ami „a dolgok kapcsolatában van, abban, ami közöttük van – abban, hogy minden dolgot azért látok saját helyén, mert egymást takarják – s tekintetem előtt éppen azért rivalizálnak, mert mindegyikük a helyén van.”<sup>91</sup>

Ezek után rátérve a nyelv problematikájára a következőkben megvizsgálom, miként jelentkezik Merleau-Pontynál ez a mélységi dimenzionalitás a nyelviség világában. A nyelv nyitottsága abból adódik, hogy mi, nyelvhasználók egy mitikus struktúrába ágyazódunk bele. A *Természet*-előadásban az alábbi megjegyzést találjuk: „A nyelv eredete mitikus, ami annyit tesz, mindig van nyelv a nyelv előtt.”<sup>92</sup> Ez azonban pontosan az ellenkezőjét jelenti Merleau-Pontynál, mint elsőre hangzik. Ebben a mondatban nem az fejeződik ki, mintha be lennének zárva a nyelvbe, hanem hogy a nyelv csakis azért képes rányílni a világra és jelentőként funkcionálni, mivel az alapvetően történeti. Egy olyan ontológiában, amely lényegében az inadekváció logikája szerint épül fel, a nyelv szemantikáját sem lehet adekváció vagy korrespondenciaként megalapozni. Merleau-Ponty Husserl *Geometria eredetét* alapul véve, az igazságot mint militáns igazságot fogja fel. Ez nem más, mint „az eredeti értelemformáció és értelemszedimentáció koegzisztenciájának és egymásba fonódásának élő mozgása.”<sup>93</sup>

*A világ prózája*<sup>94</sup> harmadik fejezetében Merleau-Ponty végrehajt egy redukción, amelyben megpróbálja a festészetben fellelhető és a nyelvben működő kifejezést megfeleltetni egymásnak. Végül arra a megállapításra jut, hogy a nyelvi kifejezésben van egy többlet, mégpedig alapvető történetisége.<sup>95</sup> A beszédben, szemben a festészetrel, van valamifajta konzervativitás. Ez a kumulatív jelleg, mint fentebb elemeztük a tévedés szituációja kapcsán, az észlelési hit azon alapvető meggyőződéséből adódik, hogy különböző korokon keresztül és eltérő helyekről mégis egy és ugyanazon világról beszélünk. Ugyanaz a Lét fejeződik ki a beszédünkben. Az igazság ezen történeti szerkezete a mélységi dimenzió, amelyen keresztül a nyelv rá tud nyílni a világra. Így a jelentés csupán egy eredeti alapító aktus és a szedimentáció retroaktív működése közt kifeszített mezőben fejeződik ki.

Merleau-Ponty nyelvelmélete nagyrészt az 50-es évek és *A látható és a láthatatlannal* egy időben tartott előadások alapján Husserl *Fundierung*-modelljére épül, beoltva a saussure-i szemiotikával, amennyiben a nyelv egy diakritikus eltérések-

<sup>91</sup> M. Merleau-Ponty (2002c) 69.

<sup>92</sup> M. Merleau-Ponty (2003) 219.

<sup>93</sup> M. Merleau-Ponty (2002a) 67.

<sup>94</sup> M. Merleau-Ponty (1973a) 47.

<sup>95</sup> M. Merleau-Ponty (1973a) 101.



ből felépülő jelrendszer.<sup>96</sup> Ennek vázlatos struktúráját a következőképpen adhatjuk meg: Minden jelenbeli kifejezés jelentése feltételez egy eredendő alapítást (*Urstiftung*), ami egy létrehozás (*Erzeugung, Vollzug*). Ez kijelöl egy lehetőségmezőt, amelyben egy utólagos végrehajtással (*Nachvollzug*), a visszaemlékezés aktivitásában az utóbbi értelme megvilágítja az előzőt. Ez a működés a két létrehozás közti jelentések fedésén (*Deckung*), identitásának felismerésén múlik. Azonban ez nem egyszerű ismétlés, hanem a mélység ontológiai logikájából következően egy bizonyosfajta inadekváció. Nem egybeesés, mivel minden új kifejezés jelentésében nem egyszerű leképezés viszony van az előzőekkel.<sup>97</sup> Ebben a működésben az aktív-passzív dimenzió együttesen jelentkezik. Egy értelem a két kifejezés közt a hagyományozódás viszonyában van, amely egyben produktív felejtés is. Az eredeti alapítással való teljes egybeesés lehetetlen. Az értelem folyamatos új aktív-passzív elsajátítást feltételez, amely szedimentálódik és retroaktívan visszahat az eredendő létrehozásra.

A kifejezés ilyen mezője egy modális struktúrát definiál. Ezt Merleau-Ponty nagyon jól szemlélteti a kísérlettel, amelyben egy Matisse-ről készült filmfelvételt lelassítottak.<sup>98</sup> Lelassítva a festő ecsete minden pillanatban bizonytalankodni látszik egy lehetőségmező előtt. Azonban az elkészült kép teljes horizontjából minden egyes mozdulat a szükségszerűség bélyegét kapja létrejöttének pillanatában.<sup>99</sup> Ez az, amit Merleau-Ponty, Bergsonra hivatkozva, az igazság retrográd mozgásának nevez.<sup>100</sup>

A kulturális történeti világ mitikus időszerkezetében múlt és a jelen egymásba hatolva vannak jelen. Ez magában rejtí a fent említett mélységi dimenziót. Amint azt a szerző a *Geometria eredetéről* szóló előadásában találjuk: „Nincs ellentmondás a reflexió, amely beburkolja a múltat és a múlt közt, amely beburkolja a jelenemet, mivel a mélységi dimenzió keresztül kommunikálunk. A mélységi dimenzió alapján a múltban vagyunk és a múlt bennünk él.”<sup>101</sup> Ugyanott a mélységi dimenzió kapcsán az önmegértés és a múlt megértésének az identitásáról, egy laterális univerzalizációról, beszél.<sup>102</sup>

Ezen nyelvi univerzum csomópontjai közt számtalan reverzibilis működés található, amelyeket az alábbiakban felsorolásszerűen vennék számba:

<sup>96</sup> M. Merleau-Ponty (2005) 81–105.; M. Merleau-Ponty (1973) 31., 68.; M. Merleau-Ponty (2007) 176., 226.

<sup>97</sup> M. Merleau-Ponty (2002a) 31.

<sup>98</sup> M. Merleau-Ponty (1973a) 44.

<sup>99</sup> Lásd még M. Merleau-Ponty (2007) 175.

<sup>100</sup> Lásd pl. M. Merleau-Ponty (1973b) 101.

<sup>101</sup> M. Merleau-Ponty (2002a) 19.

<sup>102</sup> Lásd uo. 18.

1.) Egyrészt ilyen működés a jelölők egymás közti divergenciája, és ahogy ebben az eltérésben a jelentés, a csend, a láthatatlan felé gravitálnak.<sup>103</sup>

2.) Továbbá visszahajlás található egy adott nyelvi kifejezés és annak kontextusa közt, amint egy mondat elhangzása összerántja, strukturálja egy adott történet horizontját.<sup>104</sup>

3.) Másrészt a nyelvi reverzibilitást alapvető kapcsolat fűzi az interszubjektivitáshoz.

A Kiazmus fejezetben azt találjuk, hogy a kifejezés paradoxona a vággyal veszi kezdetét,<sup>105</sup> ami a laterális interkorporalitáson alapul. Amikor a másik saját látásával kitölti testsémámat, és végérvényesen felszámolja szolipszista illúziómat. Így természetszerűen adódik, hogy kifejezzem magam számára. Amikor megszólalok, beszédem egy „univerzális Beszéd közegében”<sup>106</sup> bontakozik ki. Bejelentkezésekor a nyelv magára hajlik és a beszédem és én, mint beszélő, újra elbeszélhetővé válunk. Merleau-Ponty elemzésében a *Geometria eredetében* Husserl nem azonosítja az idealitást a nyelvi dimenzióval. Habár az szorosan kapcsolódik a nyelvi működéshez, annak megvan a másik oldala, az interszubjektivitás. Szemben a *Tapasztalat és ítélet* metodológiai redukciójával, ahol eltekint a személyköziségtől,<sup>107</sup> az előbbiben található interszubjektív konstitúcióra vonatkozó husserli megoldást Merleau-Ponty a következőképpen elemzi: „ez abban áll, hogy a másikat a világom másik oldalára helyezi, és az idealitást olyan valamivé (*Etwas*) változtatja, amin e két oldal kialakul, „valakihez beszéd...” tengelyévé, egy olyan fordulóponttá, ami láthatatlan, amin keresztül a látható megtartódik.”<sup>108</sup> Tehát a fent említett mitikus struktúra függ a személyköziségtől. Azonban azzal nem teljesen azonosítható. Egyrészt az értelem nem személyek, tudatok közti kommunikációban jön létre, hanem egy saját mezőt, horizontot feltételez.<sup>109</sup> Másrészt az értelem az írás ontológiai funkciója által virtuálissá válhat. Az interszubjektivitás, a nyelviség és az értelem reverzibilis viszonyban vannak egymással. „Az igazi husserli gondolat: ember, világ, nyelv összefonódik.”<sup>110</sup>

4.) Végül egybefonódás van a működő, kifejező, kreatív beszéd és a megszilárdult, instituálódott nyelvi rendszer közt is. Ez jobbra ekvivalens a korábbi miti-

<sup>103</sup> Lásd M. Merleau-Ponty (2007) 176.

<sup>104</sup> Lásd uo. 264.

<sup>105</sup> Lásd uo. 163.

<sup>106</sup> Uo. 175.

<sup>107</sup> E. Husserl (1973) 58.

<sup>108</sup> M. Merleau-Ponty (2002a) 24.

<sup>109</sup> Lásd uo. 35.

<sup>110</sup> Uo. 41.



kus struktúrával. A nyelvnek ez az önmegelőző struktúrája nem valamiféle visszafelé felfejthető eredeti elveszett originalitáshoz irányít minket. A *világ prózája* alapján ebben a horizontban találjuk magunkat minden egyes militáns kifejezés jelenbeli bejelentkezésével.<sup>111</sup> Ugyanitt később kritizálja Saussure-t az értelem fakticitására hivatkozva. Úgy tűnik, elfeledkezünk a jelölők végtelen differenciájáról bármikor, amikor kifejezzük magunkat.<sup>112</sup> Minden operatív kifejezés feltételezi a teljes leülepedett nyelvi rendszert horizontként, amelytől eltérve értelemre tehet szert, másrésről a nyelv ennek a működő beszédnek köszönhetően nyílhat rá a világra. A saussure-i építményből úgy tűnik, hiányzik az elengedhetetlen szerep, amit a kreatív beszéd a nyelv léte számára jelent.

Ez a működő beszéd, amelyben a beszéd beszél általunk – á la Heidegger – a *vad értelem, vad lényeg*. Richir<sup>113</sup> elemzésében ennek tematizációja képessé teszi Merleau-Pontyt arra, hogy elszámoljon Fink VI. *Karteziánus elmélkedésében*<sup>114</sup> tárgyalt, a fenomenológiában megjelenő architektonikai problémájával. E szerint a fenomenológia transzcendentális epokhéja következtében feltárt ideációk értelme el kell térjen a természetes beállítódásától, különben a transzcendentális epokhé lehetetlen vagy transzcendentális illúzióval fenyeget. A lényegek értelme a tét, amelyeket az epokhé után a fenomenológus „produktívan” feltár.<sup>115</sup> Azonban a „produktivitás” kérdése a konstruktív fenomenológiában problematikus.<sup>116</sup> A fenomenológiai tapasztalatban, a létezés Ideájának redukciója után, a fenomenologizáló én egy elő-létet (*Vorsein*), annak konstitutív szerkezet alapján transzcendentális létezővé objektivizál. Azonban az ehhez szükséges kifejezések értelme korántsem világos. A transzcendentális fenomenológia által használt nyelv problémája tipikusan a VI. *Karteziánus elmélkedésben* domborodik ki.<sup>117</sup> A fenomenológiai idézőjel terében a kifejezések nem maradhatnak mundán jelentésükben. Így, elemzi Richir,<sup>118</sup> Fink előtt két út marad. Vagy behelyezkedik a transzcendentális illúzióba, és a fenomenologizáló én számára a megértés saját produktivitásának transzparenciája lesz, vagy kritikus pozícióba helyezkedik, és a transz-

<sup>111</sup> Lásd M. Merleau-Ponty (1973a) 41.

<sup>112</sup> Lásd uo. 103.

<sup>113</sup> M. Richir (1993).

<sup>114</sup> E. Fink (1995). Merleau-Ponty 1942-ben találkozott Gaston Berger közreműködésének köszönhetően a VI. *Karteziánus elmélkedéssel*. Nehéz túlbecsülni azt a jelentős szerepet, amit Fink játszott a francia filozófus fenomenológia értelmezésében. Lásd ehhez R. Bruzina (2002). Lásd még T. Toadvine (2002).

<sup>115</sup> Lásd uo. 83.

<sup>116</sup> Lásd uo. 77.

<sup>117</sup> Lásd uo. 84.

<sup>118</sup> M. Richir (1993) 42.

cendentális fenomenológia csupán egy végtelen regulatív eszmeként<sup>119</sup> értelmeződik. Husserl a VI. *Elmélkedés*hez egy helyen a következőket megjegyzést teszi: „A fenomenológiai nyelv fenomenológiája magában a fenomenológiában probléma.”<sup>120</sup> Merleau-Pontynál a *Vad értelem* lesz az instancia, amely megoldja a fenomenológiai produktivitás problémáját. A kérdező módon értett filozófia számára az eltérésként meghatározott kreatív beszéd esztétikája, amely által a Lét beszél rajtunk keresztül, lesz a tapasztalat tapasztalat általi kifejezése. A fenomenológia egybeesik a tapasztalat kreatív nyelvi megformálásával.<sup>121</sup> Ez az, ami lehetőséget biztosít a fenomenológiai munka számára. Nem tagadható le, hogy maga nyelvi kifejezés egy originális tapasztalat. A tapasztalat tapasztalat általi kifejezése. A *látható és a láthatatlant* olvasva az ember nehezen tudja kivonni magát annak performatív működése alól. Olyan kifejezések használata, mint a hús, az elem, a domborzat, a promiskuitás, szerves részét képezik a fenomenológia tapasztalatnak. Így Merleau-Ponty fenomenológiájának korántsem esetleges jellemzője az a telített esztétikum, ahogyan megszólal.

### Vakfolt vagy ontológiai differencia?

Végül tehát visszatérve a kiinduló kérdésünkhöz – mi is tulajdonképpen a végső reverzibilitás? – úgy tűnik, eddig bizonyos értelemben félre beszéltem. Nem esett szó a végső kiazmusról, az észlelési értelem és a nyelvi értelem mélységének kapcsolatáról. Csupán ennek az összefonódásnak a lehetőségét tárgyaltam mindkét oldalról. Maga a nyelv nyitott történetiségének felmutatása, úgy gondolom szükséges, ám mégsem elégséges feltétel, hogy a nyelviség ontológiai funkcióját feltárjuk. Nehéz olyan tárgyat felmutatni a kulturális világban, amely ne lenne elemezhető a történetiség perspektívájából. Azonban különbség van aközött, ahogy egy kulturális technika viszonyul a múltjához, és ahogy a nyelviség teszi azt. Például az eltérő korok eltérő festészeti eljárásai nem látják el a hamisság indexével a másikat. Egyszerűen másként látnak, másként festenek, másként fejezik ki a világot. Mint említettem, a *Világ prózája* elemzései kimutatnak valamifajta konzervativitást a jelentések világában.<sup>122</sup> Honnan ered a hús „új ruhájából” ilyen fajta tendencia a realizmusra? Miből következik az alapvető hajlam a nyelvben a transzcendentális illúzióra?

<sup>119</sup> Ezzel összhangban Husserl maga is azt írja a *Karteziánus elmélkedésekben* (Husserl [2000] 103.), hogy a transzcendentális fenomenológia Ideája egy gyakorlati regulatív eszme.

<sup>120</sup> E. Fink (1995) 88.

<sup>121</sup> Lásd ehhez Tengelyi L. (2007) 354.

<sup>122</sup> Lásd M. Merleau-Ponty (1973a) 47.



A korábban idézett *Természet*-előadás gondolata, amely szerint a nyelvnek mindig meg kell előznie önmagát, úgy folytatódik, hogy ez a beszéd előtti beszéd nem más, mint az észlelés.<sup>123</sup> Mi hát a kettőt összekötő egybefonódás? Merleau-Ponty számtalanszor egymás hasonlítási objektumaként használja a két disztinkt reverzibilitási struktúrát, a nyelvét és az észlelését.<sup>124</sup> Szemben azzal, ahogy Dillon<sup>125</sup> tárgyalja monográfiájában, e két fenoménmező párhuzamossága véleményem szerint nem lehet elegendő e működés tisztázásához. Amint Merleau-Ponty írja: „A beszéd egy olyan természetes mágiával van felruházva, amelynek segítségével úgy vonzza magához a jelentéseket, ahogy az önmagát érző test érzi a világot. Nem párhuzamosságról vagy analógiáról van itt szó.”<sup>126</sup> Nem párhuzamosság, nem analógia, és ahogy máshol írja, ugyanaz a reverzibilis működés található a két tag közt, amelyet magánál az érzékelés és a nyelv elemzésénél láttunk.<sup>127</sup> Így az az elképzelés sem látszik helyesnek, hogy e végső reverzibilitásfogalmat kétértelműség köti a korábbiakhoz.<sup>128</sup> Végül a két dimenzió homomorf struktúráinak egymásra képzése ellentmond annak, ahogy Merleau-Ponty az igazság alapvető inadekvációjáról beszél. Úgy tűnik, korántsem egyértelmű miként lehetne „szemléltetni” az észlelés és a kifejezés egymásba fordulását.<sup>129</sup>

Azt szeretném állítani, hogy az emblematis tapintással felmutatott reverzibilis működés intuitíve magával ragadó tartalma teljesen kiüresedik eme végső reverzibilitás kapcsán. Az csupán egy absztrakt lehetőség marad, és bizonyos szempontból elméletileg is annak kell maradnia. Mindez Merleau-Ponty fenoménfogalmából következik. Egy fenomén, egy látható az, ami fenomenalizálódik, aminek dimenzionalitása, láthatatlan ereze van. Az eredendő megjeleníthetetlen eredendő megjelenítése, egy háttérből kilépő forma.<sup>130</sup> Ebben a térben nincs értelme olyan kérdésnek, amelyik az érzéki logosz és az apofantikus logosz össze-

<sup>123</sup> Lásd M. Merleau-Ponty (2003) 219.

<sup>124</sup> Lásd pl. M. Merleau-Ponty (2007a) 174., 214., 243., 264.

<sup>125</sup> M. C. Dillon (1997) 222.

<sup>126</sup> M. Merleau-Ponty (2007a) 136.

<sup>127</sup> Lásd *uo.* 175.

<sup>128</sup> M. C. Dillon (1997) 222.

<sup>129</sup> Ezt a zavart jelzi például a Kiazmus fejezet tárgyalásában lévő cezúra a testiség reverzibilis működéseit feltáró részek után, amikor Merleau-Ponty rátér a „legnehezebb kérdésre”. De talán még jobban jelzi ezt a Merleau-Ponty-irodalom. Például Lawrence Hass monográfiájában (Hass [2008] 196.) két egymásra merőleges körlap ábrázolásával szemlélteti a szemléletek és a kifejezések világának kapcsolatát, kifejezve, hogy nincs a kettő közt hierarchikus különbség. (Az egyik körön a vektorok közt ott találjuk az én-tárgy-mások hármását, a másikon a szedimentálódott és a kreatív kifejezéspárt.) Mindezt ahelyett, hogy a kettő közti kapcsolatot tisztázná.

<sup>130</sup> M. Merleau-Ponty (2007) 215.

kapcsolódását akarja bemutatni. Nincs mód két disztinkt dimenzionalitás reverzibilitásáról beszélni. A kiazmusok fenomének közt zajlanak, azok eresztékeiben és nem kiazmusok közt. Vagyis bizonyos értelemben beszélhetünk a láthatóság és a tapinthatóság kiazmatikus kapcsolatáról, az azok közötti ontológiai működés azonban a tapasztaló test szerkezetében van lehorgonyozva. A nem motivált jelek<sup>131</sup> szerkezete által definiált általános Beszéd esetében mintha ennek a testi lehorgonyzásnak az intuícója elillanna. Nehéz belátni azt a működést, amellyel az általános tapasztalati élet kis szelete, a nyelv szublimált testszerűsége, miképpen tagozódik az előbbibe olyan módon, hogy a nyelvi jel megkapja funkcióját. Ha viszont azt mondjuk, hogy a két értelmi mező közti összefonódás a megjelenő látott és a nyelv szonoritása közt zajlik, azzal körben forgunk, mivel ezek közti lehetséges reverzibilitás már feltételezi láthatatlan (az, ami egy nyelvi jelet nyelvi jellé, egy észleletet valaminek a látásává tesz) háttérük kapcsolatát. Pont arra vagyunk kíváncsiak, amit itt feltételezünk.

A végső kiazmus Renaud Barbaras könyvében található értelmezése alapján az általam feltett kérdés, és az esetleges pozitív válasz reménye tulajdonképpen az ebben a kontextusban értelmezett ontológiai differencia megsértése.<sup>132</sup> Ez az egymásba fonódás a két végső *Dimenzió dimenzionalitása*, amennyiben ez a két szféra, a nyelviség és az érzékelés, amelyeken keresztül a Lét kifejeződik, kommunikálnak. Bár egymással kapcsolatba hozhatók, a Lét nem rekonstruálható mögöttük. Merleau-Ponty alapján magának a világnak a struktúrája olyan, hogy a kettő közti viszony csupán laterálisan, indirekten kérdezhető ki. Ebből következik a kérdező-módban felfogott filozófia ethosza, amint azt a szerző a *Kérdés és szemlélet* fejezetben kifejti.<sup>133</sup> Az ár, ahogy *A világ prózájában*<sup>134</sup> fogalmaz, hogy beszélünk – bár a szerencsés hiba értelmében<sup>135</sup> –, hogy nem tudjuk megadni a

<sup>131</sup> Kérdéses, Merleau-Ponty mennyire tekinti motiválatlannak a nyelvi jeleket. Az *Észlelés fenomenológiájában* megpróbálja a nyelv fonetikai magvalósulását az éneklésben jelenlévő esztétikai öröme visszavezetni, és a nyelvi viselkedést párhuzamba állítani egyéb viselkedési formákkal. (M. Merleau-Ponty [2002b] 213–224.) Véleményem szerint ennek jelentősége csupán az intellektualista nyelvfelfogással szembeni pozícióban merül ki. Egyébként túl nagy ontológiai felelősséget hárítanánk az éneklésre. A probléma azonban ugyanúgy megmarad. Vagyis annak magyarázata, hogy a nyelv miként tölti be azt az ontológiai funkcióját, aminek köszönhetően nem vagyunk bezárva egy zárt környezetbe. (M. Merleau-Ponty [2002a] 39.) Máshol, például a 40-es évek végén tartott nyelvről szóló előadásban erősen kritizálja a nyelv születésének *onomatopoetikus* elméleteit. Lásd M. Merleau-Ponty (1973b) 79.

<sup>132</sup> R. Barbaras (2004) 306.

<sup>133</sup> M. Merleau-Ponty (2007) 147.

<sup>134</sup> M. Merleau-Ponty (1973) 43., valamint M. Merleau-Ponty (2007) 280.

<sup>135</sup> M. Merleau-Ponty (2007) 142.



nyelvünk alapját. Ezzel Merleau-Ponty *Husserl a fenomenológia határain* című előadásában közel kerül a heideggeri nyelv mint alaptalan alap (*Abgrund*) gondolatához.<sup>136</sup>

De ha belegondolunk, a *Dimenziók dimenzionalitása*, ami nem más, mint a vad lényeg, túl sokat állít ahhoz, hogy ténylegesen tartalmazat állítson. Nem Merleau-Ponty magával ragadó nyelvezetének egy olyan elszabadulásával van dolgunk, amelyet már nem tudunk kezelni? Beszélhetünk a *Dimenziók dimenzionalitásának dimenzionalitásáról* is?

Véleményem szerint a végső reverzibilitásnak az elkészült műben csupán formális ontológiai funkciója van. Mindez nagyjából egybevágh azzal a folyamattal, amiként azt igyekeztem nagy vonalakban feltárni, amelyben Merleau-Ponty gondolkodásában egyre inkább kiszorul az idea „független” léte a fenomenológiából. Ez következménye annak a mozgásnak, amelyben a nyelv, mint autonóm fenomén, egyre inkább a fenomenológiai probléma homlokterébe kerül. A végső reverzibilitás kapcsán azt láthatjuk, hogy annak belső logikája folytán ezzel párhuzamosan tolódik ki a fenomenológia látómezejéből a kérdés, miért képes a nyelv jelentőként funkcionálni. Merleau-Ponty fenomenológiája egyszerre követeli meg és zárja ki, hogy színről színre lássuk magunkat a nyelv problémája terén. A fenomenológia mindent leír, kivéve a leírás lehetőségét.

A végső reverzibilitás egy enyészpont, egy üres hely, ahol az ontológiai mező bezárulhat. Az ontológia horizontja a *Kérdés és szemlélet* fejezetben az értelem fakticitása alapján bejelentett ígéret következtében nyílt meg, miszerint kellő fenomenológusi odafigyeléssel kikérdezhető az észlelési hit. A végső reverzibilitás ezen üres helye szervezi meg azt a körköröséget, amiről egy korai munkajegyzetben ír, és amelyre felfejthetőek lesznek a készülő *Az igazság eredete* reduktív architektonikus szintjei. Mint írja: „Egy filozófiai vállalkozás vége nem más, mint saját kezdetének elbeszélése.”<sup>137</sup> Merleau-Ponty *A látható és a láthatatlan* elején elbeszéli, hogy a nyelvnek belülről fel kell tudnia tárni a tapasztalatunkat, aminek köszönhetően elindulhat a fenomenológia. Ennek az a biztosítéka, hogy beszélnie kell végső reverzibilitásról a végén.

Ahogy Merleau-Ponty sommásan fogalmaz a nyelv kapcsán, az kifejezi a fenomenológiája nyelvfilozófiáját: A nyelv misztikus. De e mögött a misztifikáció mögött nem az a logofóbia húzódik meg, amelyről Foucault számol be a *Diskurzus rendjében*?<sup>138</sup> „Pedig úgy tűnik, hogy a diskurzus látszólagos tisztelete, e látszólagos logofília mögött félelem rejtőzik. Mintha e tilalmakat, gátakat, küszöböket

<sup>136</sup> M. Merleau-Ponty (2002) 49.

<sup>137</sup> M. Merleau-Ponty (2007) 200.

<sup>138</sup> Lásd erről B. Waldenfels (2000) 89.

és határokat azért létesítettük volna, hogy legalábbis a többé-kevésbé szabályozott diskurzus túlburjánzását, gazdagságát megfosszuk legveszedelmesebb részétől, rendet vigyünk a rendezetlenségbe, mégpedig az ellenőrizhetetlenséget leginkább kiküszöbölő eljárások szerint, mintha csak el akartuk volna törölni a gondolkodás és a nyelv játéktérében kimutatható behatolásának minden jegyét. Társadalmunkban minden esetre mélységes logofóbia uralkodik.”<sup>139</sup> Nyilvánvalóan nem nehéz a *Diszkurzus rendjének* adott helyét, amikor Foucault a diskurzus létét letagadó filozófiák azon második stratégiájáról beszél, amely szerint a dolgok már mormolnak egy értelmet, Merleau-Pontyra tett utalásként értelmeznünk.

Végül tekintetbe kell vennünk, hogy *A látható és a láthatatlan* töredék. Az egy interpretációs nehézség, hogy meghatározzuk milyen viszony fűzi a nem létező teljes műhöz. A fent idézett munkajegyzetben,<sup>140</sup> ahol a munkájának körköröségéről beszél, azt találjuk, hogy bizonyos értelemben tartalmaz egyfajta naivitást a nyelv problémáját megelőző minden fenomenológai leírás. Minden újabb tárgyalási szféra elemzése után Merleau-Ponty újra kívánta tárgyalni az előzőeket. Ezek után kérdésként merül fel, ha elkészült volna a teljes mű, a záró Logosz fejezettel a végén, mennyiben világította volna meg a korábbiakat más fényben. Nehéz annak eldöntése, hogy vajon akkor viszonyulunk-e a „legtisztességesebben” *A látható és a láthatatlan* szövegének szelleméhez, ha elfogadjuk: „A befejezetlenségből eredő űr így bevészódik ugyanazokba a szövegekbe, amelyek csábítottak és zavarba ejtett bennünket éremlyítően gazdag jelentéseikkel.”<sup>141</sup>

Számomra úgy tűnik, hogy Merleau-Ponty a tárgyalat reverzibilitás kérdésében bizonytalankodni látszik. Több helyen is felteszi a kérdést, miként változtatja meg a nyelv a tapasztaló életet. „Értelmezni kell: a felfordulást, amit a beszéd betörése okoz a nyelv előtti létbe.”<sup>142</sup> Véleményem szerint meg kell kísérelnünk egy olyan olvasatot, amelyben komolyan vesszük, hogy ténylegesen feltárható, összekuszálva ezzel az architektonikai szinteket, valamifajta reverzibilis működés a nyelv és az észlelés közt.<sup>143</sup> A *Geometria eredetéről* szóló előadásban a fent említett szakadék kapcsán Merleau-Ponty azt állítja, hogy tulajdonképpen az egy kettős dimenzionalitás, amely meghatározza a lokalitásunkat.<sup>144</sup> Ezen lokalitásfogalom mentén, úgy vélem visszatérhetünk *A látható és a láthatatlan*ban többször felbuk-

<sup>139</sup> M. Foucault (1998) 64.

<sup>140</sup> M. Merleau-Ponty (2007a) 200.

<sup>141</sup> P. Ricoeur (2009) 17.

<sup>142</sup> M. Merleau-Ponty (2007) 226.

<sup>143</sup> Merleau-Ponty egy munkajegyzetben arról ír, hogy Husserl tulajdonképpen ott vét, hogy elkülönítve tárgyalja azt, ami alapvetően összecsomózott. (M. Merleau-Ponty [2007a] 299.)

<sup>144</sup> M. Merleau-Ponty (2002a) 49.



kanó „csodálkozáshoz” a „Hol vagyok?” kérdése felett.<sup>145</sup> Ehhez meg kell vizsgálni azokat a passzusokat, ahol Merleau-Ponty a tudat lokalitásának a kérdéséről beszél, és hogy milyen értelemben használja a gondolati „irány” kifejezést nem metaforikusan.<sup>146</sup> Tisztázni kell, hogy miként képzelhető el, hogy egy beszélő test ténylegesen összerántja maga körül a teret. Kiindulópontul számomra kézenfekvőnek tűnik az indexikus kifejezések fenomenológiai elemzésének problémáját feleleveníteni. Miért van az, hogy a nyelvhasználatunkból nem kopik ki az egyébként logikai és performatív értelemben is tautologikus „Itt vagyok” kifejezés? Szemantikai intuícióm távol áll attól, hogy ennek bármi köze is volna a halandóságunkhoz.<sup>147</sup> Mindezen kérdések már egy másik tanulmányra tartoznak. Befejezésül véleményem szerint, ezekhez elengedhetetlen a modalitás problémakörének és az ehhez szorosan hozzátartozó pregnancia és transzcendencia fogalmának részletes vizsgálata. Ennek hiányában úgy gondolom, egy merleau-pontyánus fenomenológia nem lesz más, csupán ígéret arra, hogy ha minél mélyebben és minél kérdőbben tekintünk a világba, az feltárja magát nekünk.

### Irodalomjegyzék

- Barbaras, Renaud (2004): *The Being of the Phenomena*. Indiana University Press, Bloomington, 2004.
- Bruzina, Ronald (2002): „Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty: The Philosophical Lineage in Phenomenology”, in: Toadvine – Embree (szerk.): *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Kluwer, Dordrecht–Boston–London, 2002.
- Dastur, Françoise (2009): „The Body of Speech”, in Flynn – Frohman – Vallier (szerk.): *Merleau-Ponty and the Possibilities of Philosophy*. State University Press, Albany, 2009.
- Dillon, M. C. (1997): *Merleau-Ponty's Ontology*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1997.
- Fink, Eugen (1995): *Sixth Cartesian Meditation*. Indiana University Press, Bloomington, 1995.
- Foucault, Michel (1998): „A diszkurzus rendje”, in: uő: *Fantasztikus könyvtár*. Pallas Stúdió–Attraktor, 1998.
- Husserl, Edmund (1969): *Formal and Transcendental Logic*. Martinus Nijhoff, Haag, 1969.
- Husserl, Edmund (1970): *Logical Investigations II*. Routledge, New York, 1970.

<sup>145</sup> M. Merleau-Ponty (2007a) 120.

<sup>146</sup> Uo. 246.

<sup>147</sup> J. Derrida (1973) 54.

- Husserl, Edmund (1973): *Experience and Judgement*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1973.
- Husserl, Edmund (1998a): *Az európai tudományok válsága I*. Atlantisz, Budapest, 1998.
- Husserl, Edmund (1998b): *Az európai tudományok válsága II*. Atlantisz, Budapest, 1998.
- Husserl, Edmund (2000): *Karteziánus elmélkedések*. Atlantisz, Budapest, 2000.
- Lohmar, Dieter (1998): *Erfahrung und kategoriales Denken*. Kluwer, Dordrecht–Boston–London, 1998.
- Maldiney, Henri (2000): „Flesh and Verb in the Philosophy of Merleau-Ponty”, in Evans, F. – Leonard L. (szerk.): *Chiasms*. State University of New York Press, Albany, 2000..
- Merleau-Ponty, Maurice (1973a): *The Prose of the World*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1973.
- Merleau-Ponty, Maurice (1973b): *Consciousness and the Acquisition of Language*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1973.
- Merleau-Ponty, Maurice (2001): „Reading Notes and Comments on Aron Gurwitsch's *The Field of Consciousness*”, *Husserl Studies*, 17/ 2001.
- Merleau-Ponty, Maurice (2002a): *Husserl at the Limits of Phenomenology*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2002.
- Merleau-Ponty, Maurice (2002b): *Phenomenology of Perception*. Routledge, New York–London, 2002.
- Merleau-Ponty, Maurice (2002c): „A szem és a szellem”, in: Bacsó B. (szerk.): *Fenomén és mű*. Kijárat, Budapest, 2002.
- Merleau-Ponty, Maurice (2003): *Nature, Course Notes from the College the France*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2003.
- Merleau-Ponty, Maurice (2005): „A nyelv fenomenológiájáról”, in: uő: *A filozófia dicsérete*. Európa, Budapest, 2005.
- Merleau-Ponty, Maurice (2007a): *A látható és a láthatatlan*. L'Harmattan, Budapest, 2007.
- Merleau-Ponty, Maurice (2007b): „An Unpublished Text by Maurice Merleau-Ponty”, in: Toadvine –Lawlor (szerk.): *The Merleau-Ponty Reader*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2007.
- Richir, Marc (1993): „Merleau-Ponty and the Quetsion of Phenomenological Architectonics”, in: Burke, P. – Van der Veken, J. (szerk.): *Mereleau-Ponty in Contemporary Persepctive*. Kluwer, Dodrecht–Boston–London, 1993.
- Richir, Marc (2004): „A fenomenológia értelme A látható és a láthatatlanban”, *Vulgo*, V/1, 2004.
- Ricoeur, Paul (2009): „Homage to Merleau-Ponty”, in Flynn – Frohman – Vallier (szerk.): *Merleau-Ponty and the Possibilities of Philosophy*. State University Press, Albany, 2009.
- Steinbock, Anthony J. (2000): „Merleau-Ponty, Husserl, and Saturated Intentionality”,



- in: Hass, L. – Olkoeski, D. (szerk.): *Rereading Merleau-Ponty*. Humanity Books, New York, 2000.
- Toadvine, Ted (2001): „Phenomenological Method in Merleau-Ponty’s Critique of Gurwitsch”, *Husserl Studies*, 17/ 2001.
- Toadvine, Ted (2002): „Merleau-Ponty’s Reading of Husserl”, in: Toadvine – Embree (szerk.): *Merleau-Ponty’s Reading of Husserl*. Kluwer, Dordrecht–Boston–London, 2002.
- Waldenfels, Bernhard (2000): „The Paradox of Expression”, in: Evans, F. – Lawlor, L. (szerk.): *Chiasms*. State University of New York Press, Albany, 2000.

# Fenomenológia és pszichológia





Marosán Bence Péter

## Az érzelmek mágikus világa

Előadásomban azt az álláspontot fogom védelmezni, hogy Sartre érzelemelméletének megértéséhez jellegzetes természetfelfogásának megértése is szükséges. Meggyőződésem szerint Sartre egy implicit, nagyon áttételesen jelenlévő, de mégis világosan kimutatható rosszhiszeműséggel viszonyult az érzelmekhez, melyeket „degradált tudatként”<sup>1</sup> határozott meg. Ez a rosszhiszeműség azonban csak az emóció fenomenológiai reflexiójában jelent meg. Sartre szépirodalmi és filozófiai munkássága a legcsekélyebb mértékben sem szigetelhető el egymástól: az egyiket nem lehet értelmezni a maga teljességében a másik nélkül. Szépirodalmi műveit keresztül-kasul áthatja a prereflexív cogito fenomenológiája, amelyben minden rosszhiszeműség nélkül, a fenomenológiai irodalomban példa nélkül álló érzékenységgel rajzolódik ki az érzelmek mágikus világa. Ennek a világnak a megértésére fogok most kísérletet tenni.

Az *Egy emóció-elmélet vázlata* című tanulmányában a természettudományos antropológiával és pszichológiával szemben felhozott ellenérvei a pozitivizmus fenomenológiai kritikájának hagyományos érvkészletéből táplálkoznak: a pozitívista természettudomány és lélektan kiszakítja az érzelmeket abból az eredendő összefüggésből, mely az előbbieket az emberi valóság és a világ alkotta szerves totalitásba ágyazza bele. Magyarán világtalanítja őket. Az érzelmek nem magyarázhatók elszigetelt tényekként, hanem csakis totalításra vonatkoztatott, jelentéssel bíró lényegekként. Aki az érzelmektől megtagadja jelentésszerű voltukat, azt, hogy az emberi élettörténetben mindig valamire vonatkoztatottan, intencionális értelemmel rendelkezőként jelennek meg, az elvétí az érzelmek lényegét. Akárcsak az, aki az érzelmek belső világa, sajátos minőségi színezete, „qualiája” iránt közömbösen, pusztán fizikalista módon foglalkozik az érzelmekkel.<sup>2</sup>

A természettudományos beállítódás számára az érzelem hol egy cselekvési mód teljesen külsődleges tudata (William Jamesnél „menekülők, tehát félek”), hol pedig egy kudarcviselkedés belső célszerűséggel nem rendelkező defektív tudata, egy fiziológiai sokk epifenoménje, mint Janet-nál. Az érzelemnek szerves alkotórésze a *finalitás*, a célszerűség, mondja Sartre ebben az ifjúkori munkájában<sup>3</sup> –, ez azonban nem áll minden megszorítás nélkül mindenfajta érzelmi megnyilvánulásra.

<sup>1</sup> Vö. J.-P. Sartre: „Egy emóció-elmélet vázlata”, in: *Módszer, történelem, egyén. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*. Vál. Tordai Z., ford. Nagy G., Gondolat, Budapest, 1976, 79.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre: i. m. 41–54.

<sup>3</sup> J.-P. Sartre: i. m. 48–49.



Néha az érzem nem kötődik valamifajta cselekvéshez vagy viselkedéshez, hanem maga a világ jelenik meg valamely érzemltől átszínezetten.<sup>4</sup> Sartre azonban – minden kritikája mellett – megőrzi a klasszikus természettudományos orientációjú érzemelméletek egy nagyon fontos elemét – amelynek számunkra rendkívüli jelentősége lesz a későbbiekben: az emóció itt is a kudarc jellegével bír; noha az érzem az emberi valóság szerves alkotórésze. Szóban forgó munkájában a következőket olvashatjuk: „[...] ha újra bevezetjük itt a finalitást, beláthatjuk, hogy az emocionális viselkedés korántsem rendellenesség, hanem közös célra irányuló eszközök szervezett rendszere. És ez a rendszer arra szolgál, hogy elleplezzen, helyettesítsen, elutasítson egy olyan viselkedést, amelyet az ember nem tud, vagy nem akar megvalósítani. Ezáltal könnyűvé válik az emóciók sokféleségének a magyarázata: ezek mindegyike valamilyen nehézség kikerülésére szolgáló eszköz, sajátos kiút, speciális család.”<sup>5</sup>

Hogyan is jelenik meg azonban az érzem a fenomenológiai lényegszemlélet számára, úgy, hogy azt visszahelyezzük az emberi valóság totalitásának összefüggéseibe? Az emóció mint jelentéssel bíró lényeg az emberi valóságot jelenti, annak totalitására vonatkozik. Nem-reflexív tudat, természetszerűleg a prereflexív cogito síkján felbukkanó jelenség. Az ember világhoz való viszonyulásának kétféle alapmódja közül az egyik – Sartre úgy fogalmaz, hogy a tudat kétféle módon tud „a világban benne lenni”. Egyszer úgy, hogy a világot racionálisan kezelhető eszközezőként, eszközök kézhezálló totalitásaként érti meg. Másszor pedig úgy, hogy a világ kivonja magát a racionális ellenőrzés és szervezhetőség alól, és egy nem racionális, nem eszközszerű, jelenségeivel az emberi valóságra közvetlenül ható totalitásként áll elő.<sup>6</sup> Az érzem a világhoz való viszony vagy a világban-benne-lét egyik alapmódja, melynek lényegi ismertetőjegye a *mágikus* mozzanata.<sup>7</sup> Sartre a „mágikus” kifejezést a szó antropológiai értelmében használja: ahogy a természeti népek varázslói vagy az okkultisták a világot szimbólumok szervezett rendszereként látják és a világra ezen a szimbolikán keresztül próbálnak meg hatást gyakorolni. Az érzem ebben az értelemben a tudat atavisztikus állapota, melyben visszaesik egy ősidőkben gyökeredző szimbolikába és cselekvését is ez a szimbolika keríti hatalmába.

Az emóció ott lép fel, ahol a racionális cselekvésekhez vezető utak sorban lezárulnak vagy az emberi valóság számára járhatatlannak, végletesen nehéznek mutatkoznak. Ilyenkor Sartre szerint a tudat mintegy irracionális menekülési útként választja a világhoz való emotív viszonyulást, melyben a nehézségeket

<sup>4</sup> J.-P. Sartre: i. m. 83–86.

<sup>5</sup> J.-P. Sartre: i. m. 49.

<sup>6</sup> J.-P. Sartre: i. m. 88–89.

<sup>7</sup> J.-P. Sartre: i. m. 67.

mintegy szimbolikus módon próbálja meghaladni vagy elhárítani. Vannak álérzelmek, megjátszott érzelmek.<sup>8</sup> Sartre óva int attól, hogy ezek jelentőségét megpróbáljuk lebecsülni. Ahhoz, hogy a játék hiteles legyen, valamilyen szinten a megjátszott érzelmeket is át kell élnünk. A komolytalan lelkesedés, öröm vagy bánat csak számunkra komolytalan – azon vagyunk, hogy a másik ember számára egy hiteles érzelem arcát mutassuk. A megjátszott érzelem olyan, mint a lámpásból kiengedett dzsinn – mi eresztettük ki, bármikor visszaparancsoljuk; de a lámpásból kieresztett szellem mégis korlátozott hatalommal bír: ha nem vigyázunk, kiszabadul az ellenőrzésünk alól, és átveszi a felettünk a hatalmat.

Az álérzelmeket a valóságos érzelemtől a *hit* mozzanata különbözteti meg. „Az igazi emóció egészen más” – mondja Sartre: „a hittel jár együtt. A tárgyra intencionált minőségeket igazakként ragadom meg. Mit jelent ez? Nagyjából ennyit: az emóciót, mondhatni, elszenvedjük. Nem léphetünk ki belőle tetszésünk szerint; magamagától fullad ki, de megállítani nem tudjuk.”<sup>9</sup> Itt kezdünk közelíteni a sartre-i érzelemelmélet magvához. Az emóció tehát egy igaz hit tudata: egy tárgy minőségének intencionális tudata,<sup>10</sup> mely e minőséget igazként tételezi. Az adott sajátos minőség igazként való megragadása hatalmába keríti a tudatot. Nem egyszerűen a megragadás nem fiktív módja, hanem speciálisan ennek a szóban forgó minőségnek az igaz-tudata az, ami hatalmat szerez magának a tudat felett. Ez az intencionált minőség mintegy lyukat üt magának világomon, amelyen át ez a minőség átszínezi egész jelenvaló világomat. Ez a minőség az, ami mágikus, és ami mágiájával átítatja világom teljes horizontját, amelyen éppen megjelenik.

Az éppen elemzett tanulmány érzelemelméletében találhatunk néhány puha (azaz könnyen feloldható), de jellegzetes ellentmondást. Az érzelemnek *puszta* fiziológiai reakcióként való értelmezését bírálva Sartre tagadja, hogy az előbbi testi jelenség lenne: „[...] az emóció mint testi jelenség *nem létezik*, hiszen egy test nem lehet megindult, ahogy nem adhat értelmet saját megnyilvánulásainak”.<sup>11</sup> Ugyanakkor később a testet is beleszővi az emóció jelenségébe: az érzelem által foglyul ejtett tudat „testet vált”. Az ilyenkor izgalomba került testben jelentkező fiziológiai anomáliák magának az érzelmi állapotnak a külső vetületei. Ezek a fiziológiai reakciók „a testnek mint olyannak a teljes és közönséges felindultságát jelentik”.<sup>12</sup> Ez a felszíni ellentmondás eltűnik, ha odafigyelünk a test kétféle értelmére. Mint Husserlnél, úgy Sartre-nál is különbség van a maga nyers

<sup>8</sup> J.-P. Sartre: i. m. 76–77.

<sup>9</sup> J.-P. Sartre: i. m. 77.

<sup>10</sup> Van a fenomenológiában nem intencionális tudat is? Van. Ilyen például Heideggernél a *szorongás* fenoménje.

<sup>11</sup> J.-P. Sartre: i. m. 40.

<sup>12</sup> J.-P. Sartre: i. m. 79.



fizikáltságában felfogott test, a *Körper* és a testélmények sokrétűen szervezett rendszereként megjelenő, belülről megélt eleven test, a *Leib* között: „a test ugyanis egyrészt a világban lévő tárgy, másrészt a tudat által közvetlenül átélt valóság”.<sup>13</sup> A test mindig kétarcú, ahogy az érzelem is. Ugyanakkor a *külső* test ebben a fenomenológiai elemzésben, mint a belső valóság megszilárdult kérge jelentkezik. „[...] a test felindultsága nem más, mint a tudat átélt hite kívülről nézve.”<sup>14</sup> Az érzelem számára az emberi valóság passzívként jelenik meg. Az érzelem olyan hatalom, mely a tudatot – csakúgy, mint annak külső burkát, a fizikai testet – magával ragadja, hogy megvalósítsa önmagát.

Előadásomat azzal a talán provokatívnak ható feltevéssel indítottam, hogy Sartre egyfajta rosszhiszeműséggel viseltetett az érzelmekkel szemben, amennyiben azokat degradált tudatként, a racionális magatartás elől történő menekülésként értelmezi – még ha a tudat inherens struktúramozzanatáról is van szó. Rosszhiszeműnek nevezem, amennyiben az érzelmeknek ez a felfogásmódja egy ki nem mondott gyanút vagy leértékelést tartalmaz. Megakadályozza, hogy az érzelmek valóban az emberi valóság vagy ittlét lényegi minőségeiként lépjenek elő, mint fenomenológiailag eredendően *semleges* jelenségek, melyek önmagukban semmiféle hierarchikus viszonyban sem állnak az ember többi egzisztenciális struktúrájával – pláne nem értékviszonyban! Kicsit hasonlít az irracionális-émotív és a racionális-akarat szembeállítás Heidegger autentikus-inautentikus létmódjának szembeállítására – egyik sem valamiféle kimondottan normatív jellegű alárendelő-hierarchikus viszonyt akar kifejezni, de mindkét felfogás flörtöl egy ilyen értelmezéssel.

A *lét és a semmiben* alapvonalaait tekintve megmarad az érzelmeknek ez az interpretációja, azonban árnyalódik és elmélyül. Ebben a szenvedélyeknek és az érzelmeknek a szabadság alkotja végső alapját, ugyanúgy, mint az akarat és racionális magatartásoknak. Fenomenológiai ontológiájában Sartre átveszi azt a hegeli tételt, mely szerint a szellem szubsztanciája a szabadság. A tudat lényege szerint önmeghatározás, spontaneitás. A tudat maga határozza meg, hogy érzelmként, szenvedélyként vagy akaratként, racionális gondolkodásként kívánja-e magát meghatározni. A szenvedély vagy az érzelem lényegi ismerve *A lét és a semmiben* is a mágikus. A világhoz való érzelmi viszonyulásokban „[...] mágikus magatartásmódokról van tehát szó, amelyek vágyaink szimbolikus kielégítésével szolgálnak, s ugyanakkor a világ mágikus rétegét is feltárják. Ezekkel a magatartásmódokkal ellentétben az akarat és racionális magatartásmódok technikailag közelítik meg a szituációt, elutasítják a mágikust, és azoknak a determinált soro-

<sup>13</sup> J.-P. Sartre: i. m. 78.

<sup>14</sup> J.-P. Sartre: i. m. 80.

zatoknak és eszközegegyütteseknek a megragadásába kezdenek, amelyek a problémák megoldását lehetővé teszik.”<sup>15</sup>

Bonyolítja a helyzetet, hogy Sartre-nál nem csupán érzelmektől vagy szenvedélyektől áthatott cselekvésről van szó, hanem jelen van a hangulat, méghozzá a heideggeri értelemben vett *hangoltság*. Ezek már nem értelmezhetőek egyértelműen mágikus viszonyulásokként, hanem az emberi valóságra vonatkozóan valóságosan feltáró jelleggel rendelkeznek. A *szorongás* a szabadság tudata: attól szorongok, hogy döntéseimben végső soron magamra vagyok utalva az egész világgal szemben, és senki az égvilágon nem dönthet helyettem. A döntés átengedése másvalakinek is egy döntés. A *szégyen* a szégyellt szabadság tudata, az a tudat, hogy helytelenül éltem szabadságommal – amikor a másik ember rajtakap, hogy valami illetlen vagy bűnös dolgot csinálok, és tekintetében átélem saját bűnös voltomat. A hangulatok állandóan jelen vannak tudati életem során, ott bujkálnak a mindennapi élet dolgaival való tevés-vevésben és átszínezik a dolgokat, s a dolgokon keresztül a tudati élet teljes horizontját. Már a hangulatokban is az érzelmi élet mágijája kísért – mintegy fátyolon keresztül.

Sartre egész érzelemelméletében, az *Emóció-tanulmánytól* kezdve *A lét és a semmi* át *A dialektikus ész kritikájáig* jelen van egy erősen racionalista, illetve intellektualista attitűd. Távolsgártartása az érzelmekkel szemben kissé arra az idegenkedésre üt, mellyel Kant kezelte az érzelmeket. Az *ego transzcendenciájában* a helyzet némiképpen még más: a prereflexív cogito szenvedélyei és vágyai itt még tiszták, azokat csupán a reflexió „mérgezi meg” azáltal, hogy egy énre vonatkoztatja őket, ami által e vágyak és szenvedélyek egoisztikus színezetet kapnak.<sup>16</sup> *A lét és a semmi* is ismeri még a szenvedélyeknek és vágyaknak ezt a szűzies tisztaságát, melyet a vágyra irányuló reflexió ront meg.<sup>17</sup> Az érzelmek mágikus aspektusa már ebben az írásban is jelen van: „A jelek arra utalnak, mintha egy olyan világban élnénk, ahol a tárgyak – kivéve az olyan minőségeiket, mint hő, illat, forma stb. – rendelkeznek taszító, vonzó, elbűvölő, hasznos minőségekkel, és mintha ezek a minőségek olyan erőkk lennének, amelyek bizonyos cselekvéseket erőltetnek ránk.”<sup>18</sup> Ezzel együtt (vagy ennek ellenére) a vágyak áttetszőbbek itt, mint az író későbbi fenomenológiai tanulmányaiban.

Mit jelent ez az intellektualizmus? Nem kevesebbet, mint hogy Sartre-nál az ideális eset a cselekvések akarati, tehát racionális szabályozása. Majdnem olyan ez, mint Heidegger az Akárki-önmaga csábításából a tulajdonképpeni-önmagához

<sup>15</sup> J.-P. Sartre: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi T., L'Harmattan, Budapest, 2006, 528–529.

<sup>16</sup> Lásd: J.-P. Sartre: *Az ego transzcendenciája*. Ford. Sándor P., Latin Betűk, Debrecen, 1997, 37–38.

<sup>17</sup> Vö. J.-P. Sartre: *A lét és a semmi*. Id. kiad. 463.

<sup>18</sup> J.-P. Sartre: *Az ego transzcendenciája*. Id. kiad. 37.



visszatérő eltökélt ittlét ki nem mondott felsőbbrendűsége az Akárki-önmaga módján egzisztáló, mindennapi ittléhez képest – ugyanígy Sartre-nál a fegyelmezett emberi valóság az érzelmi cselekvés nem-hatékony megvalósulása helyett<sup>19</sup> az akarat hatékony-racionális, a mágikus kísértésének ellenálló kivételését választja. „A kartéziánus szabadságról” írott tanulmányában Sartre hallgatólagosan elfogadja az érzelmeket és vágyakat akarati ellenőrzés alatt tartó szabadság kartéziánus elméletét.<sup>20</sup> A *lét és a semmi*ben a szenvedélyeknek és az akarásoknak ugyanúgy megvannak a maga sajátos céljai – azonban az emberi egzisztencia számára a szabadság akarati megvalósítása számít adekvát cselekvési módnak.<sup>21</sup> A szenvedélyes vagy vágyakozó kivételés mindig egy előzetesen adott értékstruktúra alapján valósul meg. Szenvedélyeim és vágyaim sajátos értékminőségekkel ruházzák fel világom tárgyait. Ezeknek az értékstruktúráknak és értékminőségeknek a végső forrása azonban én magam vagyok. Én alakítom a cselekvéseim alapjául szolgáló értékstruktúrákat, ahogy a tárgyakhoz spontán módon hozzátapadó szubjektív értékminőségeket is hatalmamban áll érvényteleníteni vagy átformálni.<sup>22</sup> A kirándulás közben érzett fáradtság visszahúzhat, és arra csábíthat, hogy az út szélére rogyjak pihenni; de fáradt testemet léteztethetem (vagy létezhetem) olyan módon is, hogy a fáradtságot pozitív értékminőségként tételezem, és egy sajátos örömrésszel átadom magam ennek a fáradtságnak, belőle merítek erőt a további úthoz.<sup>23</sup>

Az érzelmelek *elhomályosítják* az elme tekintetét.<sup>24</sup> Átlátszatlanságot teremtenek a tudatban. Márpedig Sartre *Az ego transzcendenciája* óta a transzparencia bővületében él. Szeretné teljesen átlátszónak tudni a tudatot – a prereflexív cogito tudatát mindenképpen. A husserli transzcendentális egóval szemben a legfőbb kifogása éppen az, hogy átlátszatlanságot visz a tudatba. „Egy tiszta tudat egész egyszerűen azért abszolútum, mert önmagának a tudata. Tehát «fenomén» marad abban a sajátos értelemben, hogy a «lét» és a «megjelenés» egyet jelent. Teljes könnyűség és áttetszőség jellemzi. Ebben különbözik olyannyira a husserli *Cogito* a kartéziánustól. De ha az Én a tudat szükséges struktúrája, akkor ez az átlátszatlan Én azon nyomban az abszolútum rangjára emeltetik. És ez sajnálatos módon Husserl új gondolkodásának iránya (lásd: *Kartéziánus meditációk*). A tudat elnehezült, elvesztette azt a jellegét, mely belőle a *nem-létezés révén* csinált abszolút létezőt. Elnehezült és *lemérhető*. A fenomenológia minden eredményét a romba dőlés

<sup>19</sup> Vö. J.-P. Sartre: *Módszer, történelem, egyén*. Id. kiad. 68.

<sup>20</sup> Vö. J.-P. Sartre: *A szabadságról*. Ford. Albert S., Kossuth, Budapest, 1992, 35.

<sup>21</sup> Vö. J.-P. Sartre: *A lét és a semmi*. Id. kiad. 526–529.

<sup>22</sup> Vö. uo.

<sup>23</sup> J.-P. Sartre: i. m. 529.

<sup>24</sup> J.-P. Sartre: *Módszer, történelem, egyén*. Id. kiad. 83.

fenyegeti, ha az Én nem ugyanolyan rangú relatív létező, mint a világ, azaz, ha nem egy tárgy a tudat számára.”<sup>25</sup>

Az átlátszatlanság a nyers realitás, az önmagában-való tulajdonsága. Épp ezért Sartre meggyőződése szerint, ha átlátszatlanságot viszünk a tudatba, eldologia-sítjuk azt: elvétjük vele a tudat lényegét.<sup>26</sup> Itt az idő, hogy ráirányítsuk a figyelmet Sartre intellektualisztikus attitűdjének másik kárvallottjára: ez a természet. Sartre-nál a természet *halott*; csupán a mennyiség és a mechanizmus birodalma: minden dialektika híján való. Ez a felfogás Sartre számára egészen meghatározó – amely a *Materializmus és forradalom* című tanulmányától kezdve egészen *A dialektikus ész kritikájáig* megmarad. Sartre fenomenológiáját nem érinti meg a természet. Nem találkozunk nála azzal a típusú organikus természetképpel, mely más fenomenológiákban megjelenik: legyen szó akár Scheler *Az ember helye a kozmoszban* című tanulmányáról, akár Heidegger egyetlen természetfilozófiai művéről, *A metafizika alapfogalmairól* vagy Merleau-Ponty egész munkásságáról. A természet halott – és a halálnak ebbe a birodalmába tartozik a test fizikai aspektusa is.

Sartre-nál a szabad tudat és a természet úgy válik el egymástól, mint olaj és víz. Merleau-Pontynál és Schelernél a kettő összefonódik és áthatja egymást. Merleau-Pontynál *A látható és a láthatatlanban* a látható (a természet) és a láthatatlan (a szellem) számai eleven szerves egységet alkotva szövődnék egybe, melyben az egység mindkét összetevője meghatározza a másikat. A kettő egymást áthatására, a „filigrán” kifejezését használja:<sup>27</sup> a „*le filigrane*” a franciában „vízjel”, az angolban a filigrán „arany- és ezüstsálakból szőtt ékszer”; mindkét esetben az összefonódás, az egymásba szövődés mozzanata hangsúlyos. Schelernél – fentebb idézett művében – a tudatként és érzetként megnyilvánuló szubjektivitásnak a növények proto-pszichikai érző ereje, a növényi szervezet táplálékot és napfényt kereső és felvevő vegetatív folyamatai készítik elő a terepet a természetbe betörő pszichikainak. Pszichikai és eleven természet számai úgy fonódnak egybe, ahogy a kemény földbelső járják át a talajvíz erei. Nincs merev szétválás, egymásba kapaszkodik a kettő. Azonban nem csak az anyagcsere és szaporodási folyamatok révén vagyunk állandó összeköttetésben a bennünket körülvevő természeti realitással. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a tudaton belül is jelen van a természet, hanem az érzelmek magának a tudatnak az eredendő *phüszisz*-karakterét jelentik.

<sup>25</sup> J.-P. Sartre: *Az ego transzcendenciája*. Id. kiad. 22–23.

<sup>26</sup> Ld. többek között: J.-P. Sartre: „Materializmus és forradalom”, in: uő: *A szabadságról*. Id. kiad. 52.; uő: *A lét és a semmi*. Id. kiad. 116.; uő: *Módszer, történelem, egyén*. Id. kiad. 52.

<sup>27</sup> M. Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*. Gallimard, Paris, 1964, 265., 271. Magyarul: *A látható és a láthatatlan*. L'Harmattan, Budapest, 2007, 241., 248.



Ontológiailag összefonódásról és nem összefolyásról van szó. Nincs természet és tudat között olyan folytonos átmenet, melyet egyes fizikalisták szeretnének látni – egy sem nem test, sem nem tudat jellegű átmeneti képződmény fogalma önel-lentmondás. Diszkrét szálakkal bár, de fizikai és pszichikai szorosan egymásba fonódnak és sokszorosan áthatják egymást. A tudaton belül a természet az érzelmek homályba burkolódzó, a racionális akarások által nem feltétlenül ellenőrizhető erőiként van jelen. Sartre meggyőződése szerint az ember vagy abszolút szabad vagy egyáltalán nem az. El kell utasítanunk – mondja – a szenvedélyek és akarások között dúló harcokként elgondolt szabadságot. „Itt egy abszolút elfogadhatatlan lelki manicheizmusról van szó.”<sup>28</sup> A helyzet körültekintő fenomenológiai analízise azonban azt mutatja, hogy a szabadság akarati megvalósítása nem rendelkezik akkora autonómiával, mint azt Sartre legalábbis *A lét és a semmi* korszakában (vagy akár az *Egy emóció-elmélet vázlat*a című írásában) gondolta. Álláspontja e tekintetben később árnyalódott – természetfelfogása nem kimondottan.

A fájdalmak és érzelmek intenzitásuktól függően fokozatosan szűkítik az akarati szabadság mozgásterét. Ennek magától értetődőnek kellene lennie, hiszen az ember véges lény. Végeessége a szabadság tekintetében nem jelenti azt, hogy a legnagyobb fájdalmakat közömbösen lenne képes tűrni, mint Selma Lagerlöf *Gösta Berling* című regényében, ahol a főhős a tűzbe rakja a kezét, és akarátát megfeszítve benntartja a tűzben, hogy egészen elégesse azt. Erre ember csak a legkritkább esetben képes. A természetes tapasztalat és ennek fenomenológiai reflexiója egyformán azt mutatja, hogy a fájdalmak, fáradalmak és szenvedélyek folyamatosan alakítják az emberi valóság szabadságának játéktérét – és adott esetben egészen minimálisra zsugoríthatják azt össze.

El kell fogadnunk azt, hogy nem vagyunk önmagunk korlátlan urai, hanem szabadságunkat az érzelmek és testem épp-így léte, valamint a természeti és társadalmi valóság kijelölte mozgástérben valósíthatom meg – márpedig ez a mozgástér mindenkor véges. Sartre a szabadságnak egy egészen tiszta és finom fenomenológiáját adta. Ez a szabadság azonban elsősorban és mindenekelőtt a *ratió*ként értett *logosz* karakterével rendelkezik. Ezt a *logoszt* azonban keresztül-kasul átjárja az emberi valóság immanens *phüszisze*: az érzelmek és a szenvedélyek összefüggésében. Az érzelmek az emberi valóság immanens erőiként lépnek elő az emberi élettörténetben. Majdnem úgy, mint Heidegger *Lét és idő* című könyvében a hangulatok: „A hangulat ránk ront. Nem «kívülről» és nem is «belülről» jön, hanem a világban-benne-lét módjaként ebből magából lép elő.”<sup>29</sup>

<sup>28</sup> J.-P. Sartre: *A lét és a semmi*. Id. kiad. 528.

<sup>29</sup> M. Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda M. és mások, Gondolat, Budapest, 1989, 273. (Német kiadás: 136.)

Tudnunk kell, hogy nem rendelkezünk korlátlan hatalommal és ellenőrzéssel érzelmeink felett. Ha ezt szem elől tévesztjük, akkor annál tragikusabb lesz az esemény, amikor saját ittlétünk inherens hatalmai győznek le bennünket tulajdon akaratunk ellenére. Az emberi valóságban van egy belső, elrejtőző természeti alap, szabadsága pedig ezzel az alappal való összjátékban valósul meg. Kicsit hasonlítunk ebben a tekintetben Schelling Istenére, aki önmagát egy önmagától különböző, és hozzá képest mégis lényegileg immanens természeti alapon bontakoztatja ki.<sup>30</sup> Sartre kisregényeiben és drámaiban az emberi valóságnak éppen ezek a hatalmai nyilvánulnak meg – az emberi szabadsággal szervesen összefonódva – a huszadik századi francia szépirodalomban szokatlan intenzitással.

Sartre-nak az érzelem fenoménjéhez való viszonyában jól láthatóan megmutatkoznak filozófiájának módszertani és metafizikai előfeltevései: a tudatot szerte volna teljesen tisztának látni, oly módon, hogy annak áttetszőségét semmi sem töri meg. Ez azonban egy mesterséges beállítás, mely még mesterséges módon sem hozható létre teljesen: a tudatnak van egy olyan homályos altalaja, mely még a filozófiai reflexió eszközeivel sem világítható át teljesen. Ami az érzelmeket illeti: az érzelmek lényegi részét alkotja egy természetes homály, melyhez a filozófiai reflexiónak magának kell alkalmazkodnia. E tekintetben nincs más lehetőségünk: meg kell tanulnunk a sötétben látni.

A tanulmány megírását az OTKA 72360 számú kutatási programja támogatta.

<sup>30</sup> Lásd: M. Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. Ford. Boros G., T-Twins, Budapest, 1993, 233.



Váradai Péter

## Emóció és test

(Sartre emócióelmélete)

A filozófiatörténetben is, akárcsak minden történetírásban, elkerülhetetlenül a későbbi felől szemléljük a korábbi, és jellemzően a korai művekben keressük a későbbi művek előzményeit. Az alábbi tanulmányban nem ezt az utat követem, hanem kibontakozás nélkül maradt kísérletként tekintek az *Egy emóció-elmélet vázlata* című korai Sartre-írássra, amely a későbbi fenomenológiai főműhöz, *A lét és a semmi*hez képest a test tapasztalatának vonatkozásában nemcsak eltérő, de sok tekintetben plauzibilisebb perspektívát foglal el amannál.

Sartre a *Vázlatban* különös kísérletet tesz arra, hogy a test minél teljesebb figyelműen kívül hagyásával értelmezze az emóció jelenségét. Bizonyos szempontból nagyon is ortodox álláspont az övé. Beszéljünk úgy az emóciókról, mintha lehetséges lenne a tiszta, testetlen tudat szempontjából közelítenünk a kérdéshez. Hogy Sartre emóciófelfogása mennyire telítve van a tradicionális elképzelések üledékével, arra főként a Sartre utáni francia fenomenológia világított rá. Ortodoxiája itt is, akárcsak a tudatról vagy a szabadságról kialakított álláspontját illetően, Descartes felől értendő. Sartre szerint az emócióban a tudat önmagát megszünteti. Ez az önmegszüntető tudat azonban nem a testnek adja át a helyét, hanem a világ egyetlen tárgya egy bizonyos aspektusának. A tudat önfelszámolása pedig a tudat és a világ közötti viszonyban úgy válik értelmezhetővé, hogy az elemzésben a testnek pusztán kiegészítő szerep jut – miközben a későbbi fenomenológiai főművel szemben egy olyan testtapasztalat alapvonalai bontakoznak ki, melyek egyrészt lehetővé teszik számunkra az emóció mélyebb megértését, másrészt pedig *A lét és a semmi* reduktív testfogalmánál teljesebb és távolosabb horizontot rajzolnak ki.

Kísérlete ezért bizonyos szempontból még a fenomenológiai filozófián belül is egyedülálló és rendhagyó. Ezt részben talán magyarázza mentegetőzése, miszerint írása nem egy fenomenológiai emócióelméletet dolgoz ki, hanem pusztán azt vizsgálja, hogy tud-e a fenomenológia támpontokat és kutatási irányokat kijelölni a pszichológia számára. Ezt azonban talán nem szükségszerű túlzottan komolyan vennünk. Az a kérdés ugyanis, hogy a vázolt fenomenológiai elemzés háttérelmélet, vagy a vizsgálódás fő irányát képezi-e, voltaképpen mellékes a mellett, hogy miben is áll ez az elmélet.

## Az emócióelmélet körvonalazása

Az alábbi értelmezés során nem reflektálok minden következményre kiterjedően arra, hogy az *Egy emóció-elmélet vázlata* és *A lét és a semmi* című munkák egymást nem egyszerűen kiegészítik, hanem olyan nézőpontkülönbséget mutatnak, mely meghatározza az emóció fenomenjének értelmezését is. Az emócióelmélet külső nézőpontot igénylő leírásaival szemben a fenomenológiai főmű megpróbál a belső tudatleírás összefüggéseinek keretei között maradni. Mindezzel együtt az emócióelméleti írás tanulmányozása során alkalmazzuk a későbbi mű terminusait is. Ennek eredményeként szembetűnőbbé válnak azok a feszültségek, melyek rejtetten ugyan, de továbbélnak *A lét és a semmi* gondolatmeneteiben is.

Sartre szinte mentegetőzve kezdi fejtegetéseit. „Azt szeretnénk megvizsgálni egy konkrét és fontos példán – írja a bevezetőben –, hogy vajon a tiszta pszichológia kialakíthat-e valamely módszert és levonhat-e tanulságokat a fenomenológia példájából.”<sup>1</sup> Majd így folytatja: „Az itt következő lapokat tekintsék úgy, mint a fenomenológiai pszichológia kísérletét.”<sup>2</sup> Ezek után azonban egy nagy ívű, és meglehetősen bátor kísérletben vizsgálja az emóciók kérdéskörét. Legfőbb állításai a következőképp foglalhatóak össze. Az emóció megértéséhez nem a testi jelenségek vizsgálata az irányadó. Ellentétben az érzésekkel és érzelmekkel, az emóció totalizáló tudatforma, mely a világ egészére vonatkozik, azaz a világ egészén mutatkozik meg. Az emocionális reakció során egy tárgy egy adott vonása az egész világon mutatkozik meg. A megmutatkozás során a világ egésze a tárgy háttéréként jelentkezik, a tudat, mely éppen azon világ által határozódik meg, amelyre irányul, redukálódik, illetve transzformálódik.

Sartre tanulmánya három részből áll. Az elsőben a „klasszikus” elméleteket elemzi és cáfolja, a másodikban a pszichoanalitikus elméletekkel foglalkozik, míg a harmadikban a saját álláspontját fejt ki egy fenomenológiai elmélet keretei között. Az úgynevezett klasszikus elméletek körében a szomatikus reakciók elméleteit, illetve a behaviorizmust és a „funkcionális emóció formaelméletét” tárgyalja. Érvelése szerint mindezek az elméletek azért nem meggyőzőek, mivel az emóció nem pusztán állapot, hanem egy korábbi állapothoz képest bekövetkező változás. Ezt a változást az magyarázza, hogy egy adott forma kényszerhelyzetében (egy megoldhatatlan, ezért frusztráló feladat keretei közt való megoldáskeresés közben) olyan reakció születik, mely a feladat és annak keretei által meghatározott

<sup>1</sup> J.-P. Sartre: „Egy emóció-elmélet vázlata”, in: *Módszer, történelem, egyén. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*. Vál. Tordai Z., ford. Nagy G., Gondolat, Budapest, 1976, 39.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre: i. m. 41.



válasz speciális alternatívája. Álláspontja szerint az átalakulás nem érthető a tudat tételezése nélkül, mivel a cselekvés kereteit nem lehet pusztán a külső megfigyelő nézőpontjából meghatározni.

A pszichoanalitikus elmélet már a tudat viszonyában kívánja meghatározni az emóció fogalmát. „Csak akkor érthetjük meg az emóciót, ha jelentést keresünk benne. Ez a jelentés természeténél fogva funkcionális. Tehát az emóció finalitásáról kell beszélnünk.”<sup>3</sup> Sartre érvelése szerint a pszichoanalitikus elméletek az emóciót egy olyan sémában értelmezik, melyben „tudatos magatartásunk jelentése teljes mértékben külsődleges magához e magatartáshoz viszonyítva”.<sup>4</sup> A vágy, ami az *emocionális reakció jelképes megvalósulása*, kívül helyezkedik el a tudaton. Éppen ezért az a különös helyzet áll elő, érvel Sartre, hogy a tudaton kívül álló vágy a tudatban jelenlévő emocionális vágy (például a lopás vágya a kényszeres kleptomániásnál) jelentése lesz. „Ha másként lenne, és ha akárcsak implicit módon tudatában lennének valódi vágyunknak, rosszhiszeműek lennének, ám a pszichoanalitikus nem így gondolja.”<sup>5</sup> A következő lépéssel pedig Sartre azt a javaslatot teszi, hogy mivel a pszichoanalitikus elméletek már eredetileg is valami tudatossághoz hasonló vonatkozást mutatnak ki a szimbolizáló vágy és a szimbolizált vágy között, ezentúl nevezzük mindkét vágyat a tudaton belülinek. Ekkor „nyugodtan tételezhetünk megértési kapcsolatot a szimbolizálás és a szimbólum között”.<sup>6</sup> A fenomenológiaiaként kifejtett elmélet abban tér el, hogy tagadja a *pszichikai okság* háttérelméletét, melyet a pszichoanalízis egy tudatos jelenség és a mögötte húzódó nem-tudatos vágy között állft fel. Ezen kívül pedig bevezeti a vágy egységének gondolatát – és ez az egységes vágy legalább is nagyon szoros viszonyban van a tudattal magával. *A vágy a tudaton belül van, mindig tudatos vágyról kell beszélnünk* – fejt ki. *Ha van különbség, akkor az abban áll, hogy a tudat mentes marad a vágy emocionális kísérszólamától, egyfajta anyagtalan intencionalitás.* Azt azonban, hogy ez lehetséges-e, illetve hogy mit értünk itt emocionális kísérszólam alatt, később fejt ki.

A harmadik rész teljes egészében a tudaton belüli viszonyok terminusaiban kísérli meg értelmezni az emóciókat. Ennek alapjául a reflexív és nem-reflexív tudat megkülönböztetése szolgál. Evvel a fogalompárral a szimbolikus és szimbolizált vágy egyaránt a tudat egységén belülre kerül. Evvel a lépéssel Sartre va-

<sup>3</sup> J.-P. Sartre: i. m. 55.

<sup>4</sup> J.-P. Sartre: i. m. 57.

<sup>5</sup> Uo.

<sup>6</sup> J.-P. Sartre: i. m. 59.

lóban a fenomenológiai emócióértelmezés útján indul el. A bonyodalmak abból származnak, ahogyan magát ezt a tudatot meghatározza a testhez, a világhoz és az egyes (intencionális) tárgyaihoz való viszonyában.

A Sartre által később egzisztenciális pszichoanalízisnek nevezett módszer alapfeltétele, hogy a pszichoanalízis szubsztancializált vágy-tana helyett *a vágy transzformációját és irányváltásait* magyarázzuk a különböző értelmek között fennálló utalás-összefüggésekre támaszkodva. Mivel a világ mint olyan ezekben az utalás-összefüggésekben adott, nincs a tudaton kívüli ok, és nincs tudativá váló okozat sem. Ez azonban ebben a pszichológiai összefüggésben különös előfeltevés. Különösségét az adja, hogy a vizsgált emóciók nem a vizsgált tudaton belül, hanem egy kívülről leírt tudaton belül konstituálódnak. Az emócióelmélet ezen a ponton kielez egy olyan problémát, mely rejtetten *A lét és a semmiben* is megjelenik.

Az emóció a tudatnak saját szabadságáról való lemondása. A kérdés az, hogy ez hogyan lehetséges. Sartre a „hodológiai” avagy cselekvési tér redukciójával azonosítja ezt. De hogyan megy ez végbe? Vajon az emocionális tudat számára a világ immár nem úgy jelenik meg, mint lehetséges cselekvéseinek a tere? Nem lehetséges-e, hogy az emóció hatására valaki olyasmit is meg tud tenni, amire egyébként gondolni sem tud? A hodológiai tér elemzéséhez tehát nem elégséges pusztán leírni fogalmakat igénybe vennünk. Mint fent láttuk, az emocionális tudat számára egy konkrét dolog egy konkrét aspektusa az egész világot meghatározó tényezővé válik. Azonban ez úgy nem lenne lehetséges, hogy „a világ házfallá válik” (amikor attól félek, hogy egy megrogyant házfal rám omlik). Mint Sartre is rámutat, itt a *minőség* áramlik szét valamilyen módon a világban. Létezik tehát egy kvalitatív sematizáció (bár egyelőre nem tudjuk, hogy pontosan milyen jellegű), mely lehetővé teszi mindezt. A kérdés az, hogy vajon ez a kvalitatív sematizálás csak az emocionális tudatot érinti, vagy pedig a tudatnak mint olyannak az alapszerkezetéhez tartozik hozzá.

Ha a „savanyú a szőlő” esetét Sartre későbbi munkája alapján szeretnénk megvilágítani, akkor arra a következtetésre jutunk, hogy a fenomenológiai ontológia pozíciói nem teszik lehetővé az emócióval kapcsolatosan leírt fenomének elemzését. A probléma abból adódik, hogy a tudatban egyszerre kell meglegyen a világ egésze úgy, mint tárgyak összessége – melyek száma aligha csökken egy kis rémület hatására –, és úgy, mint tárgyak olyan összessége, mely *képes belesiklani egy totalitásba*. Ez a totalitás azonban nem a dolgok mögött lévő totalitás, hanem egy bizonyos tárgyról kiinduló, a többi tárgyra átháramló totalizációs folyamat, a kvalitatív séma működése. Ez a folyamat viszont nehezen értelmezhető mennyiségi terminusokban, Sartre mégis erre tesz kísérletet.



## Emóció és a test szabadságfoka

Azt a kérdést szeretnénk megvizsgálni, hogy hogyan is kell értenünk Sartre emócióelméletének azon gondolatát, hogy az emócióm révén szabadságomban áll az egész világot *totalitásként* transzformálnom.<sup>7</sup>

Sartre az emóció értelmét az egzisztencia egységére támaszkodva kívánja megragadni. Ekkor azonban az emóció eme „totalitásának” és ugyanakkor tárgyvonatkozásának mély ellentmondásával kerül szembe. Az emóciót ugyanis valamely tárgy váltja ki, „egy érzékelés, egy képzet-jel”.<sup>8</sup> Ezt az ellentmondást kell feloldania az egzisztencia fogalmának, lehetővé téve az emóciók olyan elemzését, amelynek kifejtése során „a felindult alany és az emócióra készítő tárgy szétválaszthatatlan szintézisben van együtt”.<sup>9</sup> Az emóció „a világ felfogásának egy bizonyos módja”, mondja Sartre, másrészt pedig arra utal, hogy ez a mód egy bizonyos tárgyból indul ki. De vajon hol húzódnak annak a transzformációnak a korlátai, mely révén a világ egyetlen tárgyból kiinduló fordulattal totalitásként jelenik meg? Sartre példájában „egy torzan vigyorgó arc tűnik fel és tapad az ablaküveghez”, és eközben világom ezen egyetlen tárgy köré *szerveződve* átalakul a rettenet emóciójában.<sup>10</sup>

Az emócióra Sartre több meghatározást ad, az alábbiakban ezeket tekintjük át, és úgy kezeljük őket, mint egyazon dolog különböző aspektusait.

„Most már felfoghatjuk, mi is egy emóció. A világ átformálása. Midőn a kijelölt utak túl nehezen járhatónak bizonyulnak, vagy amikor nem is látjuk az ösvényt, nem maradhatunk meg tovább egy ennyire követelődző és nehéz világban.”<sup>11</sup> „Az emócióban a tudat által irányított test változtatja meg a világhoz fűződő viszonyát annak érdekében, hogy a világ megváltoztassa minőségeit.”<sup>12</sup> A gyűlölet tárgya tehát azért gyűlöletes, mert gyűlölök. Ugyanígy a szeretetem tárgya is azért szeretetre méltó, mert szeretek. Sartre filozófiai álláspontja szerint szituációm mindig döntésem következményeként adódik számomra, tehát végső soron az emócióm is személyes döntésem függvénye. A fenti mondatokban azért használtunk alanyi ragozást (gyűlölök, szeretek), mert ezáltal egy további vonás, a második fontos mozzanat is érzékelhetővé vált a gondolatmenetben.

<sup>7</sup> „[...] az emóció a maga módján a tudatnak, vagy ha az egzisztenciális síkra helyezkedünk, az emberi valóságnak az egészét képezi. Nem esetlegesség, mivel az emberi valóság nem tények pusztá összege; meghatározott aspektusból a szintetikus emberi totalitást fejezi ki a maga teljességében.” J.-P. Sartre: i. m. 38.

<sup>8</sup> J.-P. Sartre: i. m. 62.

<sup>9</sup> Uo.

<sup>10</sup> J.-P. Sartre: i. m. 83.

<sup>11</sup> J.-P. Sartre: i. m. 67.

<sup>12</sup> J.-P. Sartre: i. m. 68.

Az emóció sematizáló, sémaszerű. Ez a tény húzódhat meg minden olyan tapasztalat mögött, melyet akár „indulatátvitelnek” is nevezhetünk, itt nem szigorúan freudi és pszichoanalitikus, hanem legtágabb értelmében értve a kifejezést. Megszidom a kisfiam, mert ellopták a pénztárcám – és bosszúságom miatt hirtelen minden bosszantó. De vajon milyen sematizációról kell itt beszelnünk? Alább azt fogjuk látni, hogy egy bizonyos tekintetben nagyon is kantianus módon kelene ezt értenünk, habár Sartre erre a problémára nem veszteget túl sok szót. Az emócióban a világ például „totális egyhangúság” illetve „egyedüli differenciálás” színterévé válik.<sup>13</sup> Az emóció világa az egyetlen dimenzióra redukált világ, ahol minden az emóció eredeti tárgyához való negatív vagy pozitív viszonyunk alapján rendeződik újra. A tudat „átél és spontán módon megvalósít egy elhomályosulást”. Ez másrészt a szabadság érzésétől való menekülés, mely annak révén valósul meg, hogy „a test – mint a tudathoz közvetlenül hozzá tartozó világra vonatkozó nézőpont – viselkedések szintjére helyezkedik”.<sup>14</sup>

Az emóció, miközben megvalósít egy cselekvést, egy másik cselekvési lehetőség elutasítását jelenti. A különbség köztük az, hogy az emóció „nem hatékony válasz”. A két cselekvés, illetve a két vágy között nem szimbolikus a megfelelés, hanem a tudat különböző lehetőségei közötti választásról beszélünk.<sup>15</sup> Amennyiben „az emóció a világ felfogásának egy bizonyos módja”, az a kérdés merül fel, hogy vajon hogyan is kell értenünk itt a *mód* kifejezést, vajon hogyan ragadhatnánk meg a prereflexív cogito módjait, melyben a világot „felfoghatja”. Sartre értelmezésében létezik egy „cselekvő felfogásmód”, mely *nem* emocionális, és ehhez képest jelentkeznek az emocionális felfogásmódok, mint például a „haragvó felfogásmód”.

Az emóció mindig együtt jár egy hittel, melyet *A lét és a semmi* felől értelmezve rosszhiszeműségnek nevezhetnénk annak ellenére, hogy a saját fenomenológiai emócióelmélete és a pszichoanalitikus emócióelmélet összevetése során kifejezetten a vágy rosszhiszeműség-típusú felfogásával szemben foglalt állást. Ha minden emóción rosszhiszeműségen alapszik, ugyanakkor létezik a „cselekvő felfogásmódban” megvalósított nem-emocionális állapot, akkor igen nagy tétje van annak a kérdésnek, hogy miképpen tételezhető ez fel. Az emóciókat kísérő fiziológiai jelenségek „hitjelenségek”, melyek „az emóció komolyságát reprezentálják”. Ezek a „hitjelenségek” az emóciótanulmányban még nem emelkednek arra az ontoló-

<sup>13</sup> J.-P. Sartre: i. m. 72.

<sup>14</sup> J.-P. Sartre: i. m. 79.

<sup>15</sup> „Amennyiben a tudatunkban és a tudatunk által létezik, ez a vágy kizárólag az, aminek mutatja magát: emóció, az álom vágya, lopás, irtózás a borostyántól stb. Ha másként lenne, és ha akárcsak implicit módon tudatában lennénk valódi vágyunknak, rosszhiszeműek lennénk, ám a pszichoanalitikus nem így gondolja.” J.-P. Sartre: i. m. 57. Ellentétben Sartre-ral, aki ekként meglehetősen cinikusan áll hozzá a szomatizáló kórképekhez.



giai rangra, ahová a rosszhiszeműséget emeli *A lét és a semmiben* Sartre – ami magyarázza a két álláspont ellentmondásait.

Az emóciók függenek előtörténetüktől. Egy haragba átváltó félelem nem pusztán félelem, hanem egyben visszatartott félelem, melyet a harag beépít saját struktúrájába. Ez avval jár, hogy az emóció értelmét csak a megelőző állapothoz és a megelőző világhoz képest ragadhatjuk meg. Ez viszont felveti azt a problémát, hogy vajon milyen hely marad egy emocionális nulla-foknak, melyet Sartre elmélete igényel.

Sartre *emóció* alatt nem *érzést*, és világosan nem is *érzelmet* ért, hiszen, mint korábban kiemelttem, az emóció része a *változás*. Az emóció mindig a jövőre, vagyis a cselekvéseinkben megvalósuló szabadságra vonatkozik, és az előzőekkel szemben totalizáló, nem-reflexív és reakcióként jelentkező változás.

### Emóció és prereflexív cogito

Állítsunk egymás mellé két példát! Talán nem is olyan ritka tapasztalat, hogy elmesélek egy történetet, mely egykor jelentett számomra valamit, felemlegetek egy nagy várakozást, egy régi, szorongásos hetek megelőzte vizsgát, de már nem érzem azokat az érzéseket, melyek akkoriban fogva tartottak. Majd tegyük fel, hogy éppen ez az üresség észrevétlenül is bosszant, anélkül, hogy kifejezetten reflektálnék rá, talán éppen azt bánom, hogy hogyan is tanulhattam hosszú éveken át azt a tárgyat, legyen az akár a történelem, akár a latin, melynek látványosan nem látom hasznát. Észrevétlenül bosszankodássá válok, az elmesélt történet ürességének érzése egész napomra rányomja bélyegét, miközben fel sem ismerem a valódi okot. Ahogyan Sartre a „finom emóciók” kapcsán fogalmaz: „Homályos megsejtés ez, és ilyenként adja magát. [...] Ily módon meglehet, hogy kevésbé vagyunk felindulva, ha ezen a test felzaklatottságát vagy a viselkedéseket értjük, s mégis, egy könnyű depresszió révén, egész életünket baljósként érzékelhetjük.”<sup>16</sup> Sartre legtöbb példájában világos, hogy milyen tárgyak váltják ki az emóciót. Itt azonban szembekerülünk azzal a kérdéssel, hogy egy ilyen elhomályosuló, árny-szerű emóció kiváltóját már sokkal nehezebb meghatározunk. Vajon mi segít bennünket annak megragadásában, hogy mi okozta „könnyű depresszióunkat”?

Az emócióelméleti vázlatban éppen az emóció tárgyának elemzésére esik a legkevesebb figyelem. Úgy tűnhet, mintha esetleges lenne, hogy milyen tárgy váltja ki emóciómat, legalábbis magának az emóciónak a szempontjából. A közelgő vizsgától és a fenyegető orvosi diagnózistól való rettegés vajon azonos lenne?

<sup>16</sup> J.-P. Sartre: i. m. 88.

Abban az értelemben természetesen nem, hogy minden emóció egy adott szituáció függvényében nyer értelmet, egy adott egzisztencia egy szituációját jellemzi. Abban az értelemben viszont hasonlóak, hogy a prereflexív cogito bennünk azonos szerkezeti képet mutat. Egy tárgy vonatkozásában szervezi meg önmagát, azaz tapasztalja a világot. Vajon hogyan képes erre?

*A lét és a semmiben az érték fogalmával* írja le Sartre önmagáért-való és önmagában-való azon *egybeeséseit*, melyek el nem érhető és meg nem valósítható határfogalmakként irányítják a cogito mozgását, szervezik a szabadság megvalósulását. Talán különös állítás, de úgy tűnik, hogy a *Vázlat* összefüggésében ebből kiindulva érthetjük meg az emóció tárgyának helyzetét. (Persze, azt is mondhatnánk frivol távolságtartással, hogy mindig is az érték váltott ki emóciót, és az emóció mutatta meg, hogy mi érték – legalábbis egy bizonyos népi pszichológiai nézőpont szerint.)

A *Vázlatban* mind a félelem, mind pedig az öröm az elemzés során a *külső reláció tagadásának* mutatkozik. A félelem közvetlen közelbe helyezi a félelem tárgyát, mely a menekülőt végig „követi”, mely végig „jelen van” a menekülésben. Az öröm az azonnali birtokba vétel rituáléját hajtja végre, ezáltal szintén tagadja a külső relációt, a térbeli-időbeli távolságot. Az emóció mindkét esetben egy érték és az emóció tárgya közötti külső relációt tagadja – ezt pedig a testi állapot megváltoztatása révén valósítja meg. Ha nem egy érték függvényében tekintenénk, aligha tudnánk magyarázatot adni arra, hogy vajon miért éppen ez vagy az a tárgy vált ki emóciót. Ebben az értelemben viszont az emóció totalitása függ egy érték totalitásától. Ebben a viszonyban az érték az elsődleges.

Azt a kérdést szeretném itt körvonalazni, hogy az emócióban az mutatkozik meg, hogy a vágy valamilyen módon rögzített. Ez a rögzítettség azonban nem az emóció tárgyának vonatkozásában, hanem azon érték vonatkozásában áll fenn, melyre az emóciót kiváltó tárgy ráutalt. Ha betegség fenyeget, felértékelődik az egészség. Az emóció totalitás és finalitás, a tudat, illetve az önmagáért-való az emócióban ráhagyatkozik érték és tagadásának relációjára. Ezért mondhatjuk azt, hogy az emóció redukálja szabadságfokainkat.

E korai elmélet totalitásáról beszél – a „fenomenológiai kísérlet” mindig hangsúlyozza a totalitás relativitását. A két álláspont kapcsolódását a „hitjelenység”, illetve a „rosszhiszeműség” fogalma jelzi. A korai elmélet úgy fogalmaz, hogy az emóciónak mindig részét képezi egy hit, melyet Sartre többé-kevésbé a testi reakciókkal azonosít. A fenomenológiai főmű ellenben úgy fogalmaz, hogy az önmagában-való és az önmagáért-való feszültségének erőteréből kimenekülni törekvő ipsiszeitás *rosszhiszemű*, mely fogalom világosan eltávolodik a *hitjelenések* terminus szomatizáló szerepétől, és ontológiai jelentősége van. A rosszhiszemű tudat vagy az önmagában-valót, vagy a szabadságot totalizálja. Egyetlen tárgy tudata a tudat



jellegéből következő módon nem lehet totális. Az emócióelmélet viszont teljes egyértelműséggel kötelezi el magát a totalitás mellett.

Úgy tűnik, hogy Sartre-nál a tudat emócióinak története – és elkerülhetetlen itt történetről beszélni, hiszen az emóció a sartre-i felfogásban mindig változás – párhuzamos a tudat történetével, mégpedig oly módon, hogy az emocionális dimenzió folyamatosan jelen van a tudatban. Az emóció az a melódia, mely a tudat történetét kíséri. Szemben a csapongó és kielégülésre törekvő vággyal, az emóció „saját fennmaradására törekszik”. *A folyton továbbrohanó tudatban az emóciók játsszák a horgony szerepét, amelynek révén a tudat egy-egy tárgyhoz tartósan kapcsolódni tud. A lét és a semmi* utolsó részének „Cselekedni és birtokolni” című fejezete egyetlen szintézisben kapcsolja össze az itt érték és cél terminusaiban egymástól elválasztott fenoméneket. E szintézis felől tekintve talán jogosan mondhatjuk, hogy az emóciók elemzésekor alkalmazott érték terminust célszerűségként értve emóció és vágy kapcsolatának problémájához lyukadunk ki.

Tudat és vágy viszonyát korábban elmulasztottuk tisztázni, itt azonban megkísérelhetjük. Azt látjuk ugyanis, hogy Sartre a tudat kérdésében olyan formális álláspontra helyezkedik, mely akár *Az európai tudományok válságát* író Husserlhez képest is ortodoxnak nevezhető. A tudatnak Sartre-nál nincs célja, illetve célszerű egysége – és éppen ez az, ami szükségessé teszi az ezen célszerű egységet különálló mozzanatként tartalmazó vágy beiktatását a leírásba. A vágy valójában az a tudat, mely célszerűséggel, finalitással bír, amely elmozdulásaival megteremti az emóciók jelentkezésének feltételeit. A vágy a megvalósult tudat. A megvalósulást azonban fenyegetések érhetik, az értékben elköteleződött tudatot, azaz a vágyat abból érthetjük meg, ahogyan ez az elköteleződés megjelenik az emóciókban. Az emóció azonban nem létezhetne (amennyiben a dolgok tulajdonságainak egymásra hárítása), ha az értékek megvalósulása nem eleve is egy feladatmegosztás, egy ökonómia, egy érzéki egymásra-utalás síkjában menne végbe. Sartre ennek elemzésére tesz kísérletet *A lét és a semmi* zárófejezetében, amikor a *minőség*ről mint a *lét feltárójáról* beszél. Ekkor azonban elválasztja egymástól minőség és emóció kérdését.

Sartre korai elemzésében az emóciók látszólag egy eredeti állapothoz, egy bizonyos nulla emocionális szinthez képest nyernek meghatározást. Ezt korábban „befolyásolt világ” illetve a világ cselekvő felfogása kapcsán jeleztük (Sartre szerint ezek úgy viszonyulnak egymáshoz, mint *noéma és noésis*). Az emócióknak különböző fokai vannak. Ezen a skálán egy ideális végpontot látszik alkotni a prereflexív cogito azon formája, melyben kizárólagosan van jelen a „cselekvő felfogásmód”. Ez egy adott cselekvési tervre vonatkozóan van jelen. Az adott cselekvési terv azonban ugyanolyan jellegű finalitással bír, mint amely felváltja – az emocionális és a cselekvő tudata ebben a tekintetben nem térhet el. Mindkét esetben értékek

határozzák meg, hogy hogyan dönt. Az értékek ideálisak, totalizált totalitások. Az adott tárgy tehát valójában nem azonos az értékkel, hanem az adott érték egy adott elérési útvonalát jelöli. Az elérési útvonalak egymással összehasonlíthatók – megvan bennük a cselekvés dimenziója.

### Emóció és értelem

Az emócióban a tudat, miközben látszólag továbblép, prereflexív módon magával viszi tárgyát. De ez a prereflexív megragadás nem a tételezett tárgyat érinti, hanem pusztán a tárgy egy minőségét. Ezzel viszont Sartre közel kerül egy olyan állításhoz, még ha nem is mondja ki végül, mely szerint a prereflexív *cogito* egészen más struktúrájú, mint a tételező, reflexív tudat. Ez az állítás azonban egy csapdát rejt magában. Fenomenológiai ontológiájára hivatkozva azt állíthatjuk ugyanis, hogy a tételező tudatnak szintén tisztában kell lennie azokkal a minőségekkel, melyek itt pusztán a prereflexív szint sajátosságainak mutatkoznak.

Az emocionális tudat *egészét* hatja át egy adott minőség. Éppen ezt fejtette ki Sartre a tudat egységének és a vágy egységének tézise kapcsán. Az emócióelmélet azt sugallja, hogy a tudat egésze rögzülhet egy tárgyon, ami azután a vágyat meghatározza. De lenne-e értelme a vágy rögzüléséről beszélni, ha az emóció maga a változás révén születik?

Vizsgáljuk meg ismét, miben is állhat „az emóció sematizmusa”. A szerelem esetében talán abban, hogy ha egy embert szeretünk, és emóciónk felé irányul, akkor, Petri György klasszikus szavaival:

„Van Maja. Van az összesztöbbinő.”<sup>17</sup>

Ugyanígy nem rémülhetek meg egyszerre több dologtól, a rémület egy. Ez persze felveti a kérdést, hogy vajon a szerelmes férfi nem szerelmes-e egyszerre *minden* nőbe. Ezt most nem válaszolhatjuk meg külön és kimerítően. Az intencionális tudatot mozgató, folyton továbbblendítő tagadásban ragadhatjuk meg az értelem geneziséét – azaz a tudatnak történetet adó, mert ki nem elégülő vágyat. Az értelem keletkezése a tudat állandó továbblépése, ahogy mindig új tárgyakat ragad meg – de a tudat, a Sartre-féle ortodox intencionális tudat magamagától képtelen a továbblépésre még akkor is, ha voltaképpen legsajátabb lényege a taga-

<sup>17</sup> Petri Gy.: „Van Maja. Mi is van még?”, in: uő: *Versek*. Jelenkor, Pécs, 1996, 262. Petri György életéből vett személyes kiegészítésként hozzátoldhatjuk, hogy később még volt Mari is, aki szintén megjelenik Petri költészetében.



dás. A tagadás maga ugyanis még távolról sem magyarázza a tárgytól tárgyig való elmozdulást, a történet megjelenését.

Nézzük meg még egyszer *A lét és a semmi* emóciómodelljét. Az emocionális tudatban egy tárgyon úgy rögzül a tudat, hogy egy értéket és egy adott tárgyat a vágy kapcsol össze. Ha az érték pusztán ideális létező, ahogyan Sartre későbbi pozíciója tételezi, a hit mindig rosszhiszeműség, és a tudat ezen „rögzülését” értelemvesztésnek is mondhatjuk. A tudat ezen rögzülését *utólag* értelemvesztésnek is mondhatjuk. Az idő az emócióban megritkul, elveszti ellenállását, a világ elveszti anyagi gazdagságát, és az idő ezen egydimenziós, felhígult tartama üres, avagy elvesztegetett időként jelentkezik, mihelyt az emóció „megszűnik”. Hirtelen véget ér a nagy szerelem – és az idő elvesztegetett időnek tűnik. Egy leleplezés nyomán véget ér a sokéves titkolózás és szorongás, és értelmüket veszítik a titok őrzésének jegyében eltelt éveink. Valójában azonban a vágyat, a megvalósult tudatot éppen emócióiból érthettük meg – legalábbis abban a vonatkozásban, hogy milyen értékek mellett köteleződött el. Az emóció tehát nem „a tudat önfelszámolását” jelenti, ahogyan azt Sartre állítja, és nem is a világ mágikus befolyásolására tör. Az emóció megmutatja a vágy értelmét azáltal, hogy az emocionális tudat kijelöli és rögzíti azokat a tárgyakat, melyeknek egy bizonyos tulajdonságának tagadó aktivitása révén egy adott érték megmutatkozik, mint ezen tagadás tárgya. Az emóció a túl erős fény, mely minden színt elfed. Az érzéki test kiégése. Azt szeretném mindezzel mondani, hogy az emóció az értelem konstituens mozzanata, azaz feltétele. Emóció nélkül, és én ezt vélem kiolvasni Sartre gondolatmenetéből, nincs értelem.

Ezt egy másik oldalról világítja meg, hogy a Sartre által „cselekvő felfogásmódnak” nevezett emocionális állapot ugyanígy képes a kiürülésre. A tervszerűen és nyugodt, de lelkesült munkával véghezvitt tettek ugyanígy elveszíthetik emocionális tartalmukat.

Megkockáztathatjuk, hogy Sartre két egymással összeegyeztethetetlen dolgot próbál meg összekapcsolni emócióelméletében. Az első ezek közül egy olyan külső nézőpontot feltételez, melyből megállapíthatóak a cselekvések előzetes céljai, és egymás mellé helyezhetőek az alternatív cselekvések. A második viszont felfedezi a dolgok azon adottságát, hogy tulajdonságait egymásra hármozhatnak, képesek átvenni terheket egymástól és úgy tűnik, hogy ezt leginkább testnek nevezhetnénk. Sartre a testet következetesen kizárja emócióelméletének kifejtéséből. A test nem külvilággá válik, nem tárgyiasul, hanem egyszerűen eltűnik a képből. És mégis úgy tűnik, hogy a test egy különös aspektusának felfedezése kísérti, és rákényszerül a test két fogalmának szembeállítására.

## Tapasztalat mint kifejeződés

„A festőt meghatározó stílus a festő számára magában a látottban adottként jelenik meg, abban a hitben, hogy a természetet épp abban pillanatban fejtí meg, amikor újrateremti.”<sup>1</sup> A festő számára tehát az észlelés, az értelmezés és a kifejezés tulajdonképpen egybefolyik. A látás aktusában, azzal, aminek és amilyennek látja tárgyát, születik meg maga tárgy. Ugyanígy gondolkodik Merleau-Ponty a teremtő kifejezésről, azaz a nyelvről, amely a fogalmazás közben, a fogalmazás aktusában alkotja meg mondanivalóját, pontosabban a jelentés és a nyelv egymást alkotják meg: „a nyelv elsődlegessége a festészet vagy az élet fölött relatív”<sup>2</sup>, a nyelv és a jelentés között nincs alá-fölérendeltségi viszony. A látottban tehát a festő számára már eleve „adottként” jelenik meg az, ami valójában a festő stílusa. A festő „abban a hitben” van, hogy megfejtette a természetet, tehát, hogy ábrázolásában visszaadja, kifejezi a természetet, amit a saját szemével lát, s nem is sejti, hogy valójában most teremti meg.

Érdemes az újrateremtésnek ezt a Merleau-Ponty által leírt aktusát, azaz a kifejezést felbontanunk két összetevőre: kifejezésre és kifejeződésre. A festő ecsetjével kifejezi, amiről azt hiszi, hogy a látásban adottként megjelenik, azonban ez nem más, mint a saját stílusának kifejeződése, azaz a saját világlátása, a látásának sajátos módja, amely szinte öntudatlanul kifejeződik, abban, *ahogyan lát és fest*.

Merleau-Ponty a művész észleléséről beszél, de az észlelésre magára is általánosítható a megállapítás, és úgy volna átfogalmazható, hogy *az észlelőt meghatározó sajátos látásmód a látottban adottként jelenik meg, abban a hitben, hogy a természetet épp abban a pillanatban fejtí meg, amikor újrateremti*. Tehát az észlelő megkonstruálja a világot: mindenki olyan világot észlel, olyan világban él, amit az határoz meg, *ahogyan ránéz, amilyen „szemüveget visel”*. Azonban korántsem egyértelmű, hogyan szerveződik meg ez a sokmillióféleképpen megkonstruált világ. Ahogyan az értelmezés és az emlékezés a fenomenológiában konstitúció, a pszichológiában pedig konstrukció, úgy konstruálja meg a *homo percipiens* már az észlelés szintjén is a maga világát. A konstrukció szó tudatosságot, aktivitást sugall, de vajon mennyire uraljuk ennek a konstrukciónak a folyamatát, illetve mennyiben vagyunk tudatában annak, hogy a világ, amit látunk, a mi konstrukciónk?

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty: „A közvetett nyelv és a csend hangjai”, in: Bacsó B. (szerk.): *Kép, fenomen, valóság*. Kijárat, Budapest, 1998, 155.

<sup>2</sup> Uo. 173.



A kérdés gyökerei messzire nyúlnak vissza, azonban jelen tanulmány a probléma terapeutikus jelentőségével kíván foglalkozni. Azaz mennyiben segít hozzá az önismerethez észlelésünk konstruktív, újraalkotó-voltának felismerése, és miben áll tulajdonképpen ez a felismerés? Hogy válaszolhassunk ezekre a kérdésekre, be kell vonnunk vizsgálódási területünkre a kifejeződés és a tudattalan fogalmait.

A konstrukció kérdésfelvetéseink szempontjából használható definíciója a következő: *a tárgy számomra megjelenő értelmének észlelő és értelmező, tudatos és tudattalan kifejezése*. Vizsgáljuk meg közelebről ezt a négy jelzőt! Az észlelés soha nem válik külön az értelmezéstől, hiszen *a valamiként való észlelésben* jelen van az értelmezés is, azonban vannak helyzetek, amikor egyik a másikat felülírhatja, illetve nem fedik evidensen egymást. Tehát amikor nem csak egy székéről kell megállapítanom, hogy micsoda, hanem valami bonyolultabb helyzettel találok szemben magam, mondjuk, éppen meglátom barátomat egy vonzó nővel nevetgélni, akkor már nem mindegy, hogy minek észlelem a látványt, hogyan értelmezem. Továbbá fel tudom-e ismerni, hogy abban, ami számomra *megjelenik*, nem a világ adja magát akképpen, amilyen, hanem abban, *ahogy látom, kifejeződik* egész addigi élettörténetem, esetleges önbizalomhiányom, féltékenységem stb. Később egy barátnőmnek leírom azokat a *gyanús* jeleket, amelyeket a kedvesem viselkedésén *láttam*: „hisz látom”, hogy a *viselkedése* gyanús. Pedig a gyanú hozzám tartozik, én vagyok az, aki gyanakszom, de neki tulajdonítom, őt gyanúsítom. A látás már kifejezi az értelmet, amit a jelenetnek tulajdonítok, már akként észlelem: megcsalásnak látom. Látásom megalkotja a tapasztalatot. A látás tehát létrehozza, megkonstruálja féltékenységem igazolását. Azonban, ha a barátnőm tárgyilagosabb tekintete átlát rajtam, akkor figyelmeztethet, hogy ahogyan látom a dolgot, az pusztán féltékenységem kifejeződése – amit persze nem hiszek el neki, hisz „a saját szememmel láttam”, vagy éppen hogy boldogan elhiszem, mert elaltatja a szorongásom.

A látott, tehát, amit látni *vélek, számomra észrevétlenül kifejezi* mindennek a mögöttes történetnek és diszpozíciónak az *eredményét*, Merleau-Ponty megfogalmazásában azt, amit „adottnak” veszek: azt látom, hogy a barátom épp megcsalni készül. Ugyanakkor ebben az értelmezésben *kifejeződik* (tudattalanul) a féltékenységem és kifejeződnek korábbi kudarcaim – ahogy Merleau-Ponty mondaná, abban *hitben* vagyok, hogy *megfejttem* a látványt, pedig újrateremttem a rám és csak rám jellemző „stílus” alapján. A festő művészi stílusához hasonlóan mindenkinek megvan a maga individuális stílusa, (amely az addigi élettörténetből és rengeteg pszichológiai jellemzőből áll össze), még ha nem is a festőállvány előtt állva akarja értelmezni és újraalkotni az elé táruló világot, csak a buszmegállóban vagy az íróasztalnál. Tehát amit Merleau-Ponty Leonardóról ír, hogy „mindazt, amit átélt,

sikerült világértelmezési móddá alakítania”,<sup>3</sup> valamilyen finomsággal és hatékonysággal mindannyiunkra igaz.

Ezek alapján már érzékelhető, hogy a Merleau-Ponty által leírt kifejezésnek meg tudunk különböztetni egy uralható és egy nem-uralható részét, azaz hogy a kifejezés és a kifejeződés nem fedi teljesen egymást. Az utóbbit hívhatja Merleau-Ponty „vad értelemnek”, ami Tengelyi megfogalmazásában azt kívánja érzékelteni, hogy „a kifejezés tapasztalata a nyelvben a magától meginduló értelemképződésnek egy olyan tartományára derít fényt, amelyet a beszélő alany soha nem vonhat maradéktalanul uralma és ellenőrzése alá”.<sup>4</sup> Habár angolul és franciául nem létezik különbség kifejezés és kifejeződés között, a magyarban megjelenik. A kifejezés tudatos, aktív és szándékolt, illetve inkább a *másik számára* való kifejezést sugallja. A kifejeződés viszont tudattalan, passzív, szándékoltatlan, önmagától és önmagáért történik, még hogy ha én is vagyok az, aki megjeleníti. Tehát nem *irányul* a másik felé, nem *neki szól*, (hiszen észre sem veszem), nincsen a külvilág felé irányuló vektor jellege, legfeljebb „hátra”, magamra *utal* vissza. Tehát *jel-szerű*: kifejezi stílusom, múltam, vágyaim. Ha szerelmem jelenlétében idegesen rázom a lábam, akkor persze az érzés (a szerelem és az idegesség) *neki szól*, de a lábrázás csak mindennek a kifejeződése, jele, nem *neki szánom*, hisz észre sem veszem. És ha a másik észleli ezt az önkéntelen gesztusomat, akaratom ellenére már belém is lát, nyitott könyv leszek a számára, vonzalmam *jeleként* fogja értékelni – teljes joggal. A kifejezés tehát inkább a mi ügyünk, a kifejeződéssel viszont elsődlegesen mások szembesülnek. Azonban mindkettőre igaz, hogy „a kifejezés pillanatában én és a másik „kérelhetetlenül össze vagyunk kötve”<sup>5</sup> – a Másik az intencionalitás terében találkozik a lábrázással.

Ennek a lábrázásnak a sajátos módja, és bármilyen gesztusomé individualitásom, szingularitásom záloga. Egy sajátos jelleg: „ez a mozdulat olyan Juditos” – mondhatná valaki, én pedig visszakérdeznék: „milyen mozdulat?”. A beszéd nem eszköz, magán hordozza világszemléletét, ahogy „egy gesztus is magán visel egy teljes emberi valót”<sup>6</sup> – írja Merleau-Ponty. „Az értelemnek ez a többlete, amely a beszéd esetén hangsúlyból, a hanglejtésből, a gesztusokból és az arckifejezésből áll, többé már nem a beszélő gondolatait, sokkal inkább a beszélő gondolatainak forrását tárja fel”<sup>7</sup> – jelen tanulmány ennek a forrásnak a feltárulkozását nevezi kifejeződésnek. A *kifejezettben* pedig egyesülni látszik a kifejezés és a kifejeződés, csak éppen nem a „beszélő” számára.

<sup>3</sup> Uo. 162.

<sup>4</sup> Tengelyi L.: *Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz, Budapest, 2007, 261.

<sup>5</sup> M. Merleau-Ponty: „A közvetett nyelv és a csend hangjai”, i. m. 169.

<sup>6</sup> Uo. 172.

<sup>7</sup> M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris, 1945, 176.



A kifejeződés tehát nem áll a befolyásunk alatt, csak úgy megtörténik, ezt nevezi Merleau-Ponty a kifejezés spontaneitásának: az engem kifejező szavak és vonalak homályosak maradnak előttem, előtörnek belőlem.<sup>8</sup> Ellenben, gondoljunk bele, hogy kifejezéseinket – legyen szó műalkotásról, vagy nyelvi bravúrokról – örökösen csiszolgatjuk: megvágogatjuk szavainkat, kiradírozzuk és újrarajzoljuk vonalainkat, s ez valóban magának a kifejezésnek a folyamata, amelynek eredményeként megszületik a kifejezett, azonban e folyamat minden eleme nem jellemezhető kizárólag a spontaneitással, hiszen egy része kimódolt, kiszámított.

\*\*\*

A kifejeződő értelem tehát úgy fogható fel, mint a *tudat háta mögött*, „tudattalanul” szerveződő értelem. Az értelmezésben és már a látásban megnyilvánuló kifejeződés tehát „tudattalanul” történik, azonban egy részére szerezhettek rálátást, akár befolyást. Ha átláthatóbbá szeretnénk tenni a *„tudat háta mögött” szerveződő értelem* nehezen kibontható tételét, akkor a pszichoanalízis tudattalan fogalmát termékkennyé kell tennünk a fenomenológia számára.

Egy történet értelmezése kapcsán a pszichológia *szubjektív igazságról* beszél, amely nem áll messze Merleau-Ponty *stílusfogalmától*. A szubjektív igazság az egyén számára rendezi és értelmessé teszi a tapasztalati mezőt, függetlenül attól, hogy akár mindenki más cáfolja is az ezen igazság által felállított képletet. Azonban a terminus nem a pszichózis patológikus állapotát hivatott leírni, hanem az individuális perspektívák végtelen különbözőségét. A szubjektív igazság éppen eddig a pontig problémamentes, amíg támogatja és harmonizálja a szubjektum külvilággal folytatott interakcióit. Ezt a kritériumot nevezhetnénk tehát az „igazság próbájának”. Ez a szubjektív igazság olyasmi, amit Tengelyi a „valóság tapasztalati értelmének” nevez, amin azt érti, hogy a valóság az, ami a tapasztalatainkban megmutatkozik,<sup>9</sup> hiszen más valóság hogyan is létezhetne számomra? Lévinas éppen a másik valóságának, azaz radikális másságának megragadhatatlanságát mutatja ki, amivel a párterapeuták már szintén régóta küszködnek, amikor házastársaknak próbálnak segíteni álláspontjaik (valóságaik) közelítésében.

A tudattalant vizsgálva érdemes megvizsgálni Husserl, Sartre és Merleau-Ponty megközelítését. A bernai kéziratok időelemzése<sup>10</sup> szerint a jelen felfogható egykori elvárások betöltődéseként, vagy legalábbis olyanként, amelyet „a korábbi elvárások legalább annyira meghatároznak, mint az aktuális benyomás”. Ez a

<sup>8</sup> M. Merleau-Ponty: „A közvetett nyelv és a csend hangjai”, i. m. 170–171.

<sup>9</sup> Tengelyi L.: „Tapasztalat és kifejezés”, i. m. 70–71.

<sup>10</sup> E. Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*. (Hua XXXIII.) Szerk. R. Bernet – D. Lohmar, Kluwer, Dordrecht–Boston–London, 2001.

megközelítés igen közel viszi a fenomenológiát a pszichoanalízishez, amennyiben elfogadja, hogy a múlt elvárásai meghatározzák a jelen észleléseit és értelemadásait. Ez a közeledés akkor válik még kifejezettebbé, amikor Husserl a fenomenológiai tudattalan elméletét is idekötí. Az „éltudat” (*Kantenbewusstsein*) fogalma azt hivatott kifejezni, hogy „a retencionális és protencionális szövedékből nem jut minden betöltődéshez, és ezáltal nem válik minden tudatossá”.<sup>11</sup> Tehát az élhez nem tartozó elemek nem válnak fenomenálissá, azaz nem jelennek meg a tudatos észlelés számára, azonban szervezik, előfeszítik, kijelölik a mindenkori jelen tapasztalati terét, irányait, tendenciáit. Ahogy Ullmann megjegyzi, Husserl igyekszik elkerülni a tudattalan fogalmát, ezért inkább „ételenről”, az észlelésben jelenlévő „preaffektív” elemekről vagy „passzív intencionalitásról” beszél, azonban eljön a pillanat, amikor kénytelen-kelletlen ráfanyalodik a fogalomra: „nem szükséges mondanom, hogy ezeknek az itt végrehajtott megfontolásoknak egy híres címkét is adhatunk, a ’tudattalan’ fogalmát”.<sup>12</sup> Ullmann megfogalmazásában ez a fenomenológiai értelemben vett tudattalan az a „láthatatlan forma”, amely „a megjelenő tapasztalat meg nem jelenő alaprajzolatát adja”.<sup>13</sup>

Sartre úgy érvel, hogy csak azt lehet elfojtani, amiről már egyszer tudomásunk volt, tehát uralok minden lelki folyamatot, ami lejátszódik bennem. Azonban a freudi elfojtások széles köre gyermekkorból indul. Sartre bizonyára nem tiltakozna a tény ellen, hogy a gyermek máshogy észlel, regisztrál, mint egy felnőtt. Hiszen még nem áll rendelkezésére az az interpretációs gyakorlat és azok az értelmezési institúciók, amelyek felnőttkorra alakulnak ki. Tehát a gyermeknek nincs tapasztalati bázisa, amihez köthetné a történeteket, hiszen éppen akkor jön létre ez a bázis. Merleau-Ponty írja, hogy ha egy gyermek véletlenül szemtanúja lesz egy szexuális aktusnak, akkor azt a vágy és a testi késztetések tapasztalata nélkül képes csupán megérteni.<sup>14</sup> Ugyanakkor Freud szerint ezek az emlékek valahogyan mégis elraktározódnak, és később, egyéb események következtében, ha nem is maga az emlék, de az ily módon létrejött emlékek láncolata által hordozott feszültség megjelenik az egyén életében.

Hogyan emlékezhetünk tehát például olyan gyermekkorai élményeinkre, amelyek nem volt számunkra egészes, kontextusba integrálható jelentése, vagy szélsőséges esetben traumatikus élményekre, amelyek szintén nem egységesen, hanem szeparált elemekben (affektusok, érzéki benyomások) rögzültek? A gyermekkorai emlékek megfelelő kódok nélkül epizodikus részletességükben bizonyos

<sup>11</sup> Ullmann T.: *A láthatatlan forma*. L'Harmattan, Budapest, 2010, 216.

<sup>12</sup> Hua XI. 154. Idézi Ullmann: i. m. 242.

<sup>13</sup> Ullmann: i. m. 11.

<sup>14</sup> M. Merleau-Ponty: *Phenomenology of Perception*. Routledge, London, 2002, 213.



részben elvesznek, azonban valami nem nyelvi, avagy tudatosan nem kifejezhető, mégis jelentéssel bíró nyomuk megmarad. Később ezek aktiválódni tudnak, így működik Freudnál a traumák láncolata: amikor egy felnőttkori trauma vagy önmagában neutrális történés utólag visszahat és felébreszti ezeket az amnéziás burookban lappangva, félálomban jelenlévő élményeket. Kitágítva a traumatizáció működésének elméletét és társítva a koragyerekkori alternatív kódolásról szóló kognitív pszichológiai megfigyelésekkel: a gyermekkor „alternatív” módon rögzült (nem feltétlenül traumatikus) jelentései, és persze az élettörténet minden további jelentése is ugyanúgy megjelenik későbbi tapasztalatokban, jelentésekben, gesztusokban, mint egy például már nyelvileg is kifejezett tapasztalatunk a húszas éveinkből. És ez, mint láttuk, fordítva is igaz, későbbi tapasztalatok utólag írnak át korábbi élményeket, jelentéseket.

Bizonyos élményeink, vagy talán minden élményünknek egy része úgy marad meg bennünk emlékként, hogy akárhogyan is interpretáltuk, vagy legalábbis próbáltuk, mindig marad egy kifejezéssel le nem fedett, „nem megfejtett” réteg, amely azonban mégis erős hatást fejt ki a szubjektum további életére. Gadamer megfogalmazásában, „az élménynek egyenesen életmódja, hogy úgy határoz meg bennünket, hogy sohasem tudunk elkészülni feldolgozásával”,<sup>15</sup> azaz kimeríthetetlenek élményeink, amíg élünk, nyitottak az új értelemképződésekre, újra és újra átíródhatnak.

Természetesen a pszichoanalízis sem gondolja úgy, hogy a tudattalan tartalmai csupán a gyermekorból táplálkoznak. A tudattalan *elfojtások* révén is tovább töltődik, s ezt illeti igazán a sartré-i kritika. Későbbi írásaiban azonban maga Sartre is közelíteni látszik a tudattalan gondolatához. A megélt tapasztalatot olyasfajta élményként írja le, amelyet egy bizonyos módon megértünk, de sohasem ismerünk meg teljesen. A tudat sohasem tudja teljesen totalizálni önmagát, mindig maradnak olyan többszörű összetevői az élménynek, amelyeket nem tudunk megismerni és ezért nem is tudunk teljes mértékben kifejezésre juttatni. „A megélt tapasztalat mindig jelenvaló önmaga számára és távol levő önmagától.”<sup>16</sup>

Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a nélkül munkálnak bennünk bizonyos élmények, hogy azok egy a gadameri értelemben vett egységes tapasztalatban kifejezhető jelentéssé váltak volna bennünk. Az „elfojtás a tudattalan emlékezete”,<sup>17</sup> tehát az elfojtott tartalom is megőrződik valamilyen formában, még ha nem tudatosban is. Tengelyi megfogalmazásában ezek a félresodort, divergens, mi több

<sup>15</sup> H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. Osiris, Budapest, 2003, 99.

<sup>16</sup> J.-P. Sartre: *Módszer, történelem, egyén*. Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiából. Gondolat, Budapest, 1976, 402–403.

<sup>17</sup> J. Derrida: *Az archívum kínzó vágya: Freud impresszió / E. Wolfgang: Archívumok morajlása: Rend a rendtelenségből*. Kijárat, Budapest, 2008, 55.

„elfojtott”, deviáns értelemkezdemények, amelyek azonban képesek megjelenni, kifejeződni például gesztusokban, vagy abban, ahogyan hatással vannak, jelen vannak a jelentésadás egyes aktusaiban. Ricoeur az „el-nem-mondott történetek” folytatásáról beszél,<sup>18</sup> illetve egy olyan „előtörténetről”, amely minden tapasztalatunkat megelőzően, a születésünk utáni perctől kezdve (vagy talán már előbb is) munkál bennünk – azonban ezeket a történeteket nem tudjuk mindig „elmondani”, kifejezni.<sup>19</sup> Ezekben az esetekben valóban nem a tudat számára megjelenő értelemről van szó, hanem ténylegesen a „tudat háta mögött szerveződő”, (egyelőre) nem tudatosult értelmekről, olyan múltbéli tapasztalatokról, amelyek soha nem bírtak jelen karakterrel, ugyanakkor mégis szervezik, vagy legalábbis befolyással lehetnek a tudatosult jelentésadásokra is – kifejeződnek azokban. Mindez azonban nem csupán múltbéli élményeinkre, hanem aktuális érzésekre, vágyakra is igaz: egyáltalán nem biztos, hogy mindig pontosan tudjuk, milyen érzések, késztetések húzódnak cselekedeteink hátterében, jelennek meg abban, ahogyan egy jelenetre nézünk és amilyen kontextusban talán már eleve elkönyveljük.

A probléma az, hogy ezekről a tartalmakról és mechanizmusokról nehéz és kérdéses bármilyen *igazolható módon számot adni*. Annak ellenére, hogy ezek a nyelvhez hasonlóan jelentéseket kifejezni, azaz *kifejeződni* képesek: jelek formájában – Freudnál tünetekben, szimptomákban, álmokban, de kézszorításokban, egy tekintetben, egy szín megmagyarázhatatlan gyűlöletében, egy idegen ember iránti vonzalomban is. Tehát különféle csatornákon fejeződnek ki, nem pedig a nyelv „kerülőútján”, vagy bármilyen reflexió közvetítésével. Bár Merleau-Ponty felől tekintve maga a nyelv sem sokban különbözik egy ecsetvonástól, viszont egy lábrázástól azért mégis különbözik, hiszen az előbbi mindenképpen feltűnik annak, aki műveli, az utóbbi viszont korántsem biztos. Akár úgy is megközelíthetnénk, hogy a nyelv helyett egy másik csatornán fejeződnek ki ezek a jelentések, ezek a nyelvi megformáltságot nélkülöző viszonyulások – vonzalmakban, averziókban, intellektuális érdeklődésben, illetve a test nyelvén. A pszichoanalízis pedig egyfajta kísérlet ezen a nem nyelvi nyelven való kommunikációra – azaz hermeneutika, ahogyan azt Ricoeur Freudról szóló könyvében hosszan elemzi.<sup>20</sup> A tünetek, álmok – a kifejeződések, amelyeket a pszichoanalízis értelmez, nehezen párbeszédképesek, mert csupán *jelek*, „a csend hangjai”,<sup>21</sup> amelyeket a pszi-

<sup>18</sup> P. Ricoeur: „A hármas mimézis”, in: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Osiris, Budapest, 1999, 291.

<sup>19</sup> „Nyelv, aminek nem volt ereje kibontani lombját – ágait” Pilinszky J.: „Meditáció”, in: *uő: Összes versei*. Osiris, Budapest, 1996, 130.

<sup>20</sup> P. Ricoeur: *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*. Yale University Press, New Haven és London, 1970.

<sup>21</sup> Vö. M. Merleau-Ponty: „A közvetett nyelv és csend hangjai”, i. m. 142–178.



choanalízis kihangosít, lefordít, majd közli a jeladóval, hogy valójában egy bizonyos megnyilvánulás minnek a *jele* volt. Tehát a pszichoanalízis *tolmácsol, interpretál*, amely bár kétségtelenül önkényesebb, mint amikor nyelvet fordítunk, de talán csupán *fokozati* ez a különbség.

Merleau-Ponty felfogása már lényegesen közelebb áll a pszichoanalízis szemléletéhez. Az *észlelés fenomenológiájában* azt akarja felmutatni, hogy sok olyan tudati működés van, amely önmaga számára nem válik teljesen átláthatóvá, csupán részben vagy utólag: ezek a „nem-tetikus” tudatformák, mint például az idő vagy saját testünk tudata. A fenomenológus célja pedig feltárni a tudatos, objektíváló, reflexív gondolkodás előtti szférát: az értelemképződés öntudatlan, preobjektív, preperszonális, reflektálatlan folyamatát.<sup>22</sup> Merleau-Ponty addig az elgondolásig jut, hogy a tudattalan nem az, amiről még vagy már nem tudunk, de tudhatnánk, hanem az emberi létezés alapzata. A *Látható és láthatatlan* Munkajegyzeteiben több feljegyzést szentel a tudattalan problémájának, egy olyan architektonikus múltként tekint rá, amely „még mindig jelen van”,<sup>23</sup> és tulajdonképpen mintha a „hús” fogalmával volna megfeleltethető.

\*\*\*

Megállapítható tehát, hogy élményeim, affektusaim passzív módon kifejeződnek. Abban, *ahogyan* értelmezek, látok, vágyok és érzek – ahogyan élek és tapasztalok. Élem, tovább élem azt, *ahogyan* élek, mint amit a tapasztalatban elsajátítottam. Ahogyan erre a világra nézni tudok, az már mindig előző tapasztalataim kifejezése és kifejeződése, csak azok talaján történhet. Természetesen az életben vannak meglepő fordulatok is, olyan irányváltásaink, amelyekre mi magunk sem számítottunk, azonban élményeink tudatos vagy nem tudatos értelmezésével, tehát azzal, hogy milyen tapasztalattá desztilláljuk a történeteket, létrehozuk ezt a koherenciát. Az addigi tapasztalataimmal egybecsengő koherenciát hozok létre minden újabb tapasztalatom értelmezésekor. Minden jelentős élményünk kifejeződik a későbbiekben, abban, *amilyen* tapasztalattá egyáltalán válni képes számomra egy élmény. És a tapasztalatoknak ebben a narratív koherenciában felépülő történetisége, ahogyan a tapasztalat felveszi magába saját történetét, egyszersmind kifejezi azt passzívan is, maga a narratív identitás.

<sup>22</sup> [http://www.fenomenologia.hu/wp-content/uploads/2009/11/Ullmann\\_Merleau\\_Ponty.pdf](http://www.fenomenologia.hu/wp-content/uploads/2009/11/Ullmann_Merleau_Ponty.pdf)

<sup>23</sup> M. Merleau-Ponty: „A látható és a láthatatlan”, i. m. „A freudi tudattalan gondolata és a múlt mint, „elpusztíthatatlan”, mint „időtlen” dimenzió = szakítás az idő közkeletű fogalmával, amely szerint az idő nem más, mint „*Erlebnisse*” [élmények] egyszerű „sorozata”. – Létezik az architektonikus múlt. Vö. Proust: az *igazi* galagonyákat a múlt őrzi. Ez a „múlt” egy mitikus időhöz tartozik, az idő előtti időhöz, a korábbi élethez, „amely messzebb van, mint India és messzebb, mint Kína”. 272.

A pszichoanalízist determinációval szokás vádolni, amely kritikával szemben a fenomenológiai megközelítés siethet segítségére, amely úgy oldja fel a problémát, hogy tapasztalataink vagy tudattalan tartalmaink, jelentéseink nem *determinálnak* minket, hanem *kifejeződnek* mind cselekvéseinkben, mind történeteinkben. Identitásunk annak függvényében alakul, ahogyan történeteinket szőjük, azaz értelmezzük, és identitásunk abban *fejeződik ki*, *ahogyan a dolgokra nézünk*, *ahogyan a világot látjuk*. Mert mi más lenne a személyes identitás, ha nem az a sajátos, szövevényes, alig megfogalmazható látásmód, amellyel én és csak én nézek erre a világra: a világra, amit csak én látok?

A tanulmány megírását az OTKA 72360 számú kutatási programja támogatta.





# Irodalom és gondolkodás





Golden Dániel

## A szabadság dramaturgiája

(A LEGYEK mint egzisztencialista dráma)

### I. Az egzisztencialista dráma mint probléma

A huszadik századi dráma történetét tárgyaló munkákban Jean-Paul Sartre munkásságának önálló fejezetet szokás szentelni, amelynek persze a címe is kézenfekvő: *Az egzisztencialista dráma*. Ez a jól hangzó kifejezés azonban a használat során többnyire üresnek bizonyul; a kézikönyvek szerzői a jelek szerint egyszerűen olyan dialógus formájú szöveget értenek alatta, amelynek íróját egyébként az egzisztencializmus – mint tudjuk, önmagában is meglehetősen vitatott – filozófiai kategóriája alá sorolják.

Azon ritka kivételek közé, amelyek megpróbálnak valamilyen módon mégiscsak végére járni a fogalomnak, tartozik Robert Brustein a „láadás színházáról” szóló könyve. Brustein a modern dráma bemutatása során három irányzatot különít el: a *messianisztikus*, a *társadalmi* és az *egzisztenciális* lázadókét. Utóbbit azonban mindjárt igyekszik is gondosan elhatárolni a bennünket itt és most érdeklő jelentéstől,<sup>1</sup> és ettől minden bizonnyal nem függetlenül a részletesen tárgyalt szerzők közé be sem kerülnek a franciák. Brustein erre adott magyarázatával<sup>2</sup> pedig gyakorlatilag megérkeztünk az ellenkező végpontba: létezik ugyan tartalmasan leírható egzisztencialista dráma, Sartre művei azonban nem tartoznak közéjük.

A kategória tisztázatlanságának következményei tapinthatóvá válnak Sartre *A legyek* (1943) című drámájának értelmezési kísérleteiben. A gondolati bizonytalanság előhívja a mélyből a pozitivistá irodalomtörténeti reflexeket, amelyek a keletkezési körülményekből, illetve az életrajzi adatokból kiindulva közvetlenül a második világháború Franciaországára vonatkoztatják a művet. E szerint a mimetikus-allegorikus értelmezés szerint – amelynek magyar nyelvű felbukkanásai a drámakötetek Bajomi Lázár Endre-féle utószavától Almási Miklós egészen

<sup>1</sup> „Sajnos az egzisztenciális jelzőt az utóbbi időben a divatos francia filozófia sajátította ki, de ezt a késő tizenhetedik századi szót én eredeti, semlegesebb értelmében használom. Az Oxford English Dictionary meghatározása szerint az 'egzisztenciális' egyszerűen azt jelenti, hogy 'a léthez tartozó és rá vonatkozó'. Az egzisztencializmus rendkívül öntudatos mozgalom; az egzisztenciális lázadás nem az. És habár Sartre és Camus helyenként egzisztenciális lázadók, nagyon kevés egzisztenciális lázadó tekinthető formális értelemben is egzisztencialistának.” R. Brustein: *A lázadás színháza I.* Európa, Budapest, 1982, 271., 1. jegyzet.

<sup>2</sup> „Albert Camus és Jean[-]Paul Sartre izgató, serkentő elmék, drámaíróknak azonban jelentéktelenek; gondolataikból sokat merítettem, de műveiket mellőztem.” R. Brustein: i. m. 6.



friss egyetemi *handout*jáig<sup>3</sup> terjednek – *A legyek* a fasizmus elleni harc kulcsdrámája, amelyben Argosz lakói a megszállás alatt lévő franciák, Aigiszthosz nem más, mint Pétain marsall, a szabadítóként érkező, a népet kábulatából felrázni igyekvő Oresztesz pedig természetesen de Gaulle.

Ez a megfeleltető értelmezési stratégia ugyanakkor a „hagyományos”, naturalista-realista színházi konvenciók érvényét nem kérdőjelezi meg. Ebből a tradícióból nézve pedig számos jogosnak tűnő kifogás tehető<sup>4</sup> Sartre történetkezelésével (a legyek / Erünniszek a végén eredeti mitológiai funkciójuknak megfelelően Oreszteszre tapadnak, mivel nem tanúsít bűnbánatot, ugyanakkor a mű meghatározó expresszionista jegyeként kezdettől fogva jelen vannak a megtestesült bűnbánat városában), dramaturgiai megoldásaival (hosszú, a cselekményt látszólag nem építő, statikus, többnyire kétszereplős dialógusok; a mellékszereplők, így például a Pedagógus teljesen esetleges színpadra léptetése), sőt filológiai eljárásaival (az isten Jupiter néven jelenik meg a görög szereplők között; a Pedagógus az anakronisztikus „turista” szóval írja le magukat stb.).

A továbbiakban azt kívánom megmutatni, hogy ezeknek az anomáliáknak a többsége feloldható egy olyan termékenyebb értelmezésben, amely a szöveg szoros egzisztencialista filozófiai olvasatára épít (más szóval egzisztencialista *tézisdrámának* tekinti azt).

## II. Az egzisztencializmus mint az értelmezés kerete

Ennek érdekében arra teszek javaslatot, hogy próbáljuk meg a drámát Sartre első korszakának filozófiai háttere előtt értelmezni. Ez a korszak nagyjából a 30-as évek közepétől a 40-es évek közepéig tartó szűk évtized; kezdőpontja a Husserl filozófiájával való találkozás és *Az Ego transzcendenciája* írásának megkezdése (1934), végpontja *A lét és a semmi* megjelenése (1943). Az ezután bekövetkező fordulatot – amelyet visszatekintve maga Sartre is minduntalan hangsúlyozott<sup>5</sup> – legjobban talán a Thomas W. Busch által könyvének címéül is választott ellentétpárral ragadhatjuk meg, azaz azzal, hogy a háború tapasztalata nyomán Sartre „a tudat hatalmával” szemben felismerte a „körülmények erejét”.

<sup>3</sup> URL: <http://almasi.elte.hu/legyekhandout.doc>. Részletes kutatást ebben az ügyben nem végeztem, mindenesetre úgy tűnik, hogy a dolog nem magyar találmány, vö. „This play was presented in France during the war. Under the guise of a Greek theme, Sartre directed his play against the Germans, represented by the flies.” URL: <http://www.wetzoollamb.net/jfpp/joan/essays/sartretrans.html>

<sup>4</sup> Ahogyan például az Almási-handoutban megfogalmazódik: „A darab gyenge (a szerző első drámája) – a referátumnak igaza volt: sok a szöveg, színpadilag nehézkes.”

<sup>5</sup> „A simple formula would be to say that life taught me la force des choses – the power of circumstances”, idézi egy 1969-es interjúból Th. W. Busch: *The power of consciousness and the force of circumstances in Sartre's philosophy*. Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis, 1990, 41.

A fordulat előtti Sartre számára azonban még a létezés versenytárs nélküli meghatározója a szabadság (ami egyébiránt a francia gondolkodás következő nemzedéke Sartre-kritikájának is elsőszámú célpontjává lett<sup>6</sup>). A *L'Existentialisme est un humanisme* címmel megjelent népszerű írásában például így fogalmazza meg az egzisztencializmus első alapelvét: „Mit jelent itt, hogy az egzisztencia megelőzi az esszenciát? Azt, hogy az ember először létezik, önmagára talál, feltűnik a világban és csak azután definiálja önmagát. Az egzisztencialista szemlélet szerinti ember kezdetben semmi: ez az oka, hogy nem definiálható. Csak később válik azzá és olyan lesz, amilyenre önmagát alakítja. Így tehát nincsen emberi természet, minthogy nincs Isten annak elképzelésére.”<sup>7</sup>

Éppen ebben az összefüggésben, isteni és emberi viszonylatában tárgyalják a szabadság kérdését A *legyek* gondolati tetőpontjainak tekinthető dialógusokban a főszereplők: Aigiszthosz és Jupiter (II. felvonás, 2. kép, 5. jelenet, 58–64.), illetve Oresztesz és Jupiter (III. felvonás, 2. jelenet, 74–82.).<sup>8</sup> Ezeknek a fényében Sartre hősenek lázadása valójában nem a trónbitorló emberi, hanem a „létezés botrányát” elfedni akaró isteni hatalom ellen irányul. Az antik hagyománytól való ilyen értelmű, jelentőségteljes és tudatos elrugaszkodásra utal az a szerzői szándékról szóló nyilatkozat<sup>9</sup> is, amely a sors vagy végzet tragédiájának a szabadságával való felváltásában ragadja meg a világképbeli elmozdulást.

### III. A LEGYEK mint egzisztencialista dráma

Az antik rend felfüggesztését mindjárt a nyitó színpadkép leírása egyértelművé teszi: „*Argosz egyik tere. Itt áll Jupiternek, a Legyek és a Halál istenének a szobra.*” (7.). Ez a pusztulás és rothadás attribútumaival felruházott legfelsőbb hatalom nyil-

<sup>6</sup> „Sartre's early phenomenological and existentialist work (dating from *The Transcendence of the Ego* (1936) to *Being and Nothingness* (1943)) is commonly seen as a prime example of the (modern) humanist tradition in French philosophy which (post-)structuralists relentlessly attacked in the 1960s, putting forward their own form of theoretical anti-humanism as a corrective. Sartre's theory of the subject (as *pour-soi*) in BN has been interpreted in this light as an essentially Cartesian construct divorced from material, social, historical and linguistic configuration. In particular, it was Sartre's popular conception of absolute freedom in BN which his detractors criticized most of all, arguing that he effectively committed the cardinal sin of idealism by reducing the impact of circumstance and situation to no more than a function of individual freedom.” N. F. Fox: *The New Sartre: Explorations in Postmodernism*. Continuum, New York–London, 2003, 11.

<sup>7</sup> J.-P. Sartre: *Egzisztencializmus*. Ford. Mátrai L., Stúdió, Budapest, 1947, 36–37.

<sup>8</sup> A dráma szövegére tett hivatkozások minden esetben a következő kiadásra vonatkoznak: J.-P. Sartre: „A legyek”, ford. Hubay M., in: *uő: Drámák I.* Európa, Bp., 1968, 5–87.

<sup>9</sup> „J'ai voulu trahir de la tragédie de la liberté en opposition avec la tragédie de la fatalité.”, *Comœdia*, 24 avril 1943, ld. URL: <http://expositions.bnf.fr/sartre/reperes/oeuvres/mouch.htm>



vánvalóan távol áll a görög istenképtől, sokkal inkább a kereszténységnek a felvilágosodás és a modernség felől megfogalmazott kritikáját idézi. Így jelentéssé tehető Sartre első pillantásra súlyosnak látszó mitológiai „tévedése” is, amellyel a pusztán ortográfiai módosításokkal átvett görög szereplők közé a római *Jupitert* helyezi – hiszen ő éppen alkalmas lehet arra, hogy a két világ, a két istenkép közötti átmenetet képviselje. Ez a névválasztás ott kap különös hangsúlyt, amikor Oresztesz *Zeuszhoz* fordul segítségért:

„ORESZTESZ [...] Ha legalább tisztán látnék! Ó, Zeusz, Zeusz, mennybéli isten, ritkán fordultam hozzád, nem is igen voltál jószívvel hozzám, de te légy a tanúm, hogy én mindig a Jót akartam. Mostanára elfáradtam, és nem tudom többé, mi a Jó és mi a Rossz, kéne valaki, hogy megmutassa az utat. Zeusz, válaszolj! [...] Zeusz, hozzád könyörgök: ha csakugyan a te törvényed a szolgálai alázat és a belenyugvás sorsunkba, kérlek, nyilvánítsd ki akaratomat valamilyen módon. Adj jelt! Mert nem látok tisztán.

JUPITER (*magában*) Már hogy is ne: szolgálatodra! Abraxasz, abraxasz, cé-cé!

*Világosság tör elő a kő körül*” (49–50.)

Vagyis az autentikus égi jel helyett Oresztesznek Jupiter látványos bűvészmutatványával kell beérnie. És éppen ez, az igazi Mindenhatóval való találkozás elmaradása taszítja majd a hamis istennel szembeni lázadásba, aki itt vásári illuzionistaként jelenik meg, s aki üzletet próbál csinálni az emberi szabadságból.

Merthogy Oresztesz gyanút fog, és ez a jel valódiságára irányuló *kétkedés* dramaturgiai fordulathoz is vezet: az addig szökni, Elektrát is magával vinni akaró, határozatlan körvonalú figura hirtelen markáns arcélú, céltudatos hőssé válik – *magára talál*.

„ORESZTESZ Rendelések?... Persze... Talán azt mondd inkább: az a fény, a nagy kőtömb körül. Csakhogy az a fény nem nekem világolt, és nekem ezentúl már senki sem adhat semmiféle rendeléseket.” (50.)

Az isteni pozíció megkérdőjelezése és hatályon kívül helyezése a *deus ex machina* dramaturgiai konvenciójának lebontásában is megjelenik. Jupiter nemcsak a történet végén lép közbe csodás megoldást hozva, hanem kezdettől fogva igyekszik befolyásolni az eseményeket, ráadásul az esetek jelentős részében sikertelenül.

„Isteni beavatkozásai” ócska trükkökként jelennek meg a főszereplő reflexiója révén. Amikor pedig az utolsó utáni pillanatban valóban az egész teremtett világot idézi meg, akkor már azzal is kudarcot vall az uralma alól kiszabadult emberi tudattal szemben.

„ORESZTESZ [...] Az egész mindenséged nem elegendő hozzá, hogy elvegye az igazságot. Az istenek királya vagy Jupiter, a kövek és a csillagok királya. A hullámok és a tenger királya.

A falak összecsukódnak. Jupiter megjelenik. Fáradtan, görnyedten. Természetes hangon szól:

JUPITER Én ne volnék neked királyod, te szemérmetlen kérészéletű! Ki teremtett hát téged?

ORESZTESZ Te. De nem kellett volna szabadnak teremtened. [...] Én a magam szabadsága vagyok. Ahogy megteremtettél, megszűntem hozzád tartozni.” (79–80.)

Ezt a tézist Sartre olyannyira fontosnak tartotta, hogy az isteni oldaláról már korábban elismerteti:

AIGISZTHOSZ [...] Mindenható Úristen, mire vársz? Sújtsd le őt villámoddal!

JUPITER (*lassan*) Villámmal? (*Csend. Jupiter fáradtan, görnyedten*) Aigiszthosz, az isteneknek van még egy másik titkuk is...

AIGISZTHOSZ Mit akarsz mondani?

JUPITER Ha egyszer a szabadság lobot vetett egy emberi lélekben, nincs az az isten, aki tehessen ellene valamit.” (63.)

A drámában az isteni hatalom fenntartásának elsőszámú eszköze a bűn és a velejáró büntudat. Ennek a szükségszerűként tételezett kapcsolatnak a felbontása adja Oresztesz lázadásának filozófiai tartalmát:

„JUPITER (*Aigiszthosznak*) Ez a szelíd fiatalember úgy fog megölni téged, mint egy csirkét, és utána továbbáll, édesded lelkülettel, csak a keze véres, a lelkiismerete tiszta.” (61.)

De saját irodalmi hagyományának fogságából is ezen a ponton tör ki a figura: ugyan elköveti a gyilkosságokat, amelyeket a mítosz örök időkre előír számára,



de ezt nem a *végzet* parancsának, az Átreusz-átok erejének engedelmeskedve teszi, hanem teljességgel szabad *döntése* nyomán.

Oresztesz hosszú utat jár be, míg idáig eljut – természetesen nem a cselekmény, hanem a metafizika szintjén. Ennek az útnak a stációi erősen emlékeztetnek azokra, amelyeken Antoine Roquentin megy keresztül Az *Undorban* (1938): 1. felszínes kószálás a világban hamis célok után (*szabadság*), 2. az ezzel való szembesülés (*üresség / undor / kétségbeesés*), 3. ennek a végletes és végzetes szabadságnak (az értelem vagy lényeg nélküli létezésnek) tudatos vállalása (*szabadság*).

A *legyek* három felvonása tulajdonképpen megfeleltethető ennek a három állapotnak. Az elsőben egy fiatalember érkezik a *gondtalan* Korinthoszból a *bűntudat* városába, Argoszba. Phileboszként mutatkozik be Jupiternek és Elektrának is: az álnév egyben az álélet, az inautentikus létezés jelölője. Ugyanis hiába „utaztak be száz országot”, ahogy a Pedagógus figyelmezteti, Philebosz mégis úgy érzi, mint ha eddigi élete semmi sem lett volna:

„ORESZTESZ A paloták! Csakugyan a paloták, az oszlopfők, a szobrok! Kövek, kövek, a fejem is tele van kövekkel. Mért nem vagyok tőlük súlyosabb. És az ephezoszi templomnak háromszáznolcvanöt lépcsője van. [...] szabadságot adtál nekem, az ökörnyal szabadságát, egy szétszakadt pókhálót, amit a szél utaztat a levegőben, éppen csak tíz arasznýra a földtől; annyi súlyom sincs, mint egy szalmaszálnak, és a levegőben élek.” (16–17.)

A múltnélküliség<sup>10</sup> érzésének elhatalmasodása vezet át a második felvonásba, a Philebosz / Oresztesz metamorfózis közepébe, ahol már a „/” üressége, a *semmi* az úr.

„ORESZTESZ [...] És minden mennyire megváltozott! Eddig volt körülöttem valami élő, valami meleg, lézengő... Valami, ami már nincs többé, ami most meghalt, elhunyt. És minden olyan üres lett körülöttem. Ó, micsoda végtelen üresség, ameddig csak a szem ellát...” (51.)

<sup>10</sup> Vö. „Voltaképp nem is szenvedtem: egyszerűen üresnek éreztem magam. Aztán megint múlni kezdett az idő, az úr nőtt. Később, amikor Saigonban elhatároztam, hogy visszautazom Franciaországba, mindaz, ami megmaradt még – idegen arcok, terek, a hosszú folyók partjai –, minden megsemmisült. És most egyetlen hatalmas lyuk a múltam. [...] Mintha mindazt, amit életemről tudok, könyvekből tudnám.” J.-P. Sartre: *Az Undor*, Ford. Réz P., Szépirodalmi, Budapest, 1981, 96.

Az unalom megtapasztaltatja a *semmit*, s csak ezen a tapasztalaton keresztül vezet az út az autentikus léthez. Az üresség mint *epoché* ugyanis a Sartre által – Husserllel ellentétben – a *tudaton kívülre*, a *világba* helyezett *én* (*Ego*) felfüggesztését is eredményezi:

„ORESZTESZ Engem nem vár senki. Városról városra bolyongok, mindenütt idegen, idegen még a magam szemében is. És úgy zárulnak össze a városfalak mögöttem, mint a nyugodt tó vize.” (48.)<sup>11</sup>

A *hamis én* maszkjának<sup>12</sup> eltűnésével pedig megnyílik az út egy új *én* tudatos választása felé.<sup>13</sup> Így az Oresztész-drámák nélkülözhetetlen dramaturgiai eleme, a *felismerés-jelenet* – azaz az idegenként érkező hősnek odatartozóként (hozzátartozóként) való azonosítása egy lábnyom, egy hajfürt, egy sebhely alapján – Sartre-nál szintén metafizikai tartalommal telítődik. Az Elektra által korábban „szépléleknek” (47.) titulált, sőt az önleplezés után megtagadott – „ORESZTESZ Elektra, én vagyok Oresztész. / ELEKTRA (*sikoltva*) Hazudsz!” (46.) – Phileboszból döntésének eredményeként egyik pillanatról a másikra a várva várt bosszúálló válik, aki így már jogosult lesz „igazi” nevének viselésére is:

„ELEKTRA Oresztész!

ORESZTESZ Elektra! Most szólítottál először Oresztésznek!

ELEKTRA Igen. Hisz te igazán ő vagy. Te vagy Oresztész.” (53.)

<sup>11</sup> Ezen a ponton érdekes párhuzam adódik Brustein leírásával: „A lázadó drámaíró, még ha nem is a szó közvetlen értelmében száműzött, mégis hontalannak érzi magát, mivel elveszítette a valahová tartozás érzését. Ő, aki családja számára idegen, a társadalom szemében leprás, és az egyház eretneknek nyilvánítja, egyszersmind metafizikailag is kivetett, mert mihelyt nem hisz többé Istenben, lelkiileg válik elhagyatottá. Ekkor kezdődik el száműzetésének ideje – írja Camus Nietzsche kapcsán –, az igazolás véget nem érő keresése a céltalan nosztalgia, »a legfájdalmasabb, legszívszorítóbb kérdés, amit a szív feltehet magának, ha ugyan felteszi: hol érezhetem magam otthon?» [...] Hol találhatom meg a szülőföldemet? – ezt a szívzaggató kérdést minden lázadó drámaíró kénytelen önmagának feltenni.” R. Brustein: i. m. 18.

<sup>12</sup> „Minden jel arra mutat, hogy a tudat önmaga hamis ábrázolásaként alkotja meg az Egót, és minden figyelme erre az általa alkotott Egóra összpontosul, elmerül benne, oltalmazójává és törvényévé teszi azt [...]” J.-P. Sartre: *Az Ego transzcendenciája*. Ford. Sándor P., Latin Betűk, Debrecen, 1996, 74.

<sup>13</sup> „Because an individual's original project defines all his or her other, less inclusive projects, and this original choice is itself unjustifiable, the individual lives with the potential to change the original project by 'an abrupt metamorphosis of my initial project – i.e., by another choice of myself and of my ends. [...]' (BN, 464).” T. W. Busch: i. m. 13.



A harmadik felvonásban aztán már ezzel a tudatosan felvállalt új *én*nel találkozunk. Ez az *én* azonban a sartré-i modellben nem lehet forrása tetteinknek, hanem éppen és kizárólag a *tettek révén konstituálja magát*. A tett tartalma ebből a szempontból mellékes, sőt kívülről nézve akár igazolhatatlannak is tűnhet:

„JUPITER Úgy beszélsz, mintha egy hőstettet vittél volna végbe. Megöltél egy embert, aki nem is védekezett, és egy vénasszonyt, aki kegyelemért esdekelt.” (78.)

Philebosz / Oresztesz súlytalanságán csak egy választott saját bűn súlya segíthet; Philebosznak azért kell elkövetnie a gyilkosságokat, hogy valóban a mítoszok Oresztésze lehessen. Az elhatározás hirtelensége és a tett előkészítetlensége ráadásul megfelel annak a sartré-i tételnek is, amely szerint a *hamis én* „[...] leglényegesebb szerepe abban áll, hogy elrejtse a tudat elől a saját spontaneitását.”<sup>14</sup>

Az *én* önmagára ébredésének történetében természetesen valamennyi *másik* csak jelentéktelen mellékszereplő lehet. A szereplők kezelésében tapasztalható dramaturgiai ügyetlenségek – ahogyan például a Pedagógust Oresztesz lovakért küldi az I. felvonás 2. jelenetének végén, s csak a III. felvonás 5. jelenetében tér vissza, lovak nélkül, de annál informáltabban, hogy aztán végül szerző és főhős közös erővel „ottfelejtsék” a diplomamajtó mögé bújva – azonban nemcsak ezzel magyarázhatóak. A többi figura arctalansága annak is tulajdonítható, hogy az egyes szereplők Sartre számára az általa megrajzolni kívánt metafizikai út lehetséges leágazásait jelölik. Ezek a – Sartre és Oresztesz felől nézve – filozófiai zsákutcák egytől-egyig a szabadság egzisztencialista totalizálása előli menekülés különböző módjait testesítik meg.

A Pedagógus az emberi értelem maradéktalan fensőbbiségét hirdeti: „Minden könyvet elolvastunk idejekorán, mert azt akartam, hogy hozzászokjék az emberi vélemények sokféleségéhez, és beutaztunk száz országot, hogy újra meg újra belássuk, mennyire különböznek az emberek erkölcei. És most ragyogó fiatalságában itt állhat, uram, gazdagon és tapasztaltan, akár egy meglett férfi, lerázva nyakáról minden szolgaságot, hitet és babonát, család nélkül és hazátlanul, vallás nélkül, munka nélkül, készen akármilyen kötelességre, de jól tudva, hogy sohasem szabad elkötelezni magunkat [...]” (17.). A szabadság problémáját nem is érzékelő aufklárista álláspont végletes szűklátókörűsége akkor lepleződik le, amikor az elébe álló, útját elzáró Erinniszekre így reagál: „Hohó! Ezek meg kicsodák? Ez valami babonáság megint. Hogy sajnálom én Attika édes földjét, ahol az volt igaz, amit az

<sup>14</sup> J.-P. Sartre: i. m. 73.

eszem igaznak ismer.” (85.) Ő képviseli Oresztesz filozófiai útjának kiindulópontját: a tőle kapott tudással szembeni elégedetlenség indítja el a keresésben.

Argosz népe, az arc és név nélküli emberiség az istenek és földi helytartóik játékszereiként jelenik meg. Igazi bűnük nem Agamemnón meggyilkolásának tétlen szemlélése a távolba vesző múltban, hanem a bűntudatba való belesüppedésük a jelenben, szabadságuk feladásának morállá emelése.

„A GYEREK Én félek.

AZ ASSZONY Muszáj is félni, kis bogaram. Nagyon-nagyon félni. Így lesz belőled tisztességes ember.” (32.)

Ez a lét igazi természetét elfedő, félremagyarázó *hamis tudat* („*mauvaise foi*”, bizonyos magyar fordításban *rosszhiszeműség*) szintén Sartre ekkori gondolkodásának alapkategóriája. Az argosziak darabbeli halottkultuszában lényegében ez ölt testet a hamis hit – rossz hit – bűnös hit – bűnös vallás – a bűn vallása – a bűnösség vallása asszociációs lánc révén.

„A FÉRFIAK Drága halottaink, ne haragudjatok ránk, amiért élünk!

A GYEREKEK KönyörüljeteK rajtunk! Nem akartunk mi a világra jönni, szégyellünk mi felnevelkedni. Hogy is tudtunk volna mi megbántani titeket? Tekintsetek ránk! Alig élünk mi, maznák vagyunk, sárgák, fejletlenek, semmi zajt nem csapunk, a levegő se rezdül, amerre mi kúszunk, mászunk, és félünk tőletek[,] halottak, jaj de nagyon félünk!” (38.)

A félelem a tettről való lemondáshoz vezet, ami viszont Sartre számára az egyén halálával egyenlő, hiszen „[...] az ember és terve azonosak, és az ember csak anynyiban él, amennyiben megvalósítja önmagát, tehát semmi más, mint cselekvéseinek együttese, semmi más, mint az élete.”<sup>15</sup>

A *hamis hit* áldozatainak példázatává emeli Sartre a maga Elektrájának sorsát,<sup>16</sup> aki kezdeti bátorságát elveszítve nem képes felvállalni *választását*, nem bírja el az igazi szabadság terhét:

<sup>15</sup> J.-P. Sartre: *Egzisztencializmus*. Ford. Mátrai L., Stúdió, Budapest, 1947, 58.

<sup>16</sup> Ezzel párhuzamba állítható az elképzelt szabadságától megrettenő fiatalasszonyról szóló nevezetes példa. Ld. J.-P. Sartre: *Az Ego transzcendenciája*. Id. kiad. 72–73.



- „ELEKTRA [...] Milyen különös a tekinteted!
- ORESZTESZ Szabad vagyok, Elektra. A szabadság úgy csapott rám, mint a villám.
- ELEKTRA Szabad? Én nem érzem magam szabadnak. Meg tudod-e tenni, hogy mindez ne történt legyen meg? Valami történt, amitől többé nem tudunk megszabadulni. Meg tudod-e tenni, hogy mi ne legyünk immár mindörökké anyánk gyilkosai?” (67.)

Elektra a *felelősség* és a miatta érzett *szorongás* elől a *hamis hitbe* menekül,<sup>17</sup> és enged Jupiter csábításának („JUPITER Gyere. Én vagyok a felejtés. Én vagyok a nyugalom.” (81.)), egyszersmind behódol az Átreidák öröklődő átkának:

- „ELEKTRA Segítség! Jupiter, istenek királya, én királyom, végy karodba, vigy magaddal, vigyázz rám! Követni fogom törvényeidet, rabszolgád leszek, tiéd leszek, csókolni fogom a térded, a lábad. Védj meg engem a legyektől, a fivéremtől, magamtól, ne hagyj egyedül, neked szentelem egész életemet engesztelésül. Szánom-bánom minden bűnömet Jupiter, szánom-bánom... (83–84.)

Elektrával éppen az történt tehát, amit Jupiter még Philebosznak jelzett előre:

- „JUPITER [...] Vezeklésüket úgysem tudja megosztani velük, hiszen nem vett részt a bűnökben sem, és a maga kiváló ártatlansága örökre elválasztja tőlük. [...] romlásba viszi valamennyiüket, ha csak egy pillanatra is megállítja őket a vezeklésük útján, egyszeriben úgy rájuk fagy az egész bűnös múltjuk, mint a hideg zsír.” (14–15.)

Oresztesz számára a *bűnt* valóban nem követi *bűntudat* – „[...] az én bűnöm az én büszkeségem és az életem értelme.” (86.) –, ez az *ártatlanság* azonban Elektra számára elérhetetlen marad, visszahull tehát a tömegemberek közé.

A királyi pár tagjai is elsősorban a *hamis hit* földi helytartóiként jelennek meg.

<sup>17</sup> „As a synthetic construct of consciousness, the 'I' possesses for Sartre none of the noumenal certainty it had in the Idealist philosophies of Kant and Husserl. Since there is no essential character or eidetic pattern which the self conforms to, the apprehension that one must choose and create this self gives rise, he argues, to the 'anguish' of responsibility and the tendency to seek to dissolve the weight of this responsibility through Bad Faith [...]” N. F. Fox: i. m. 16.

Klütaimnesztra dramaturgiai funkciója arra korlátozódik, hogy előre vetítse Elektra bukását:

„KLÜTAIMNESZTRA [...] Gyűlölsz engem, gyermekem, de sokkal inkább nyugtalanít az, hogy hasonlítsz hozzám: nekem is ilyen hegyes volt az állam valamikor, nyugtalan a vérem, baljós a tekintetem, és nem sok jó született belőle.” (26.)

„KLÜTAIMNESZTRA [...] De türelem: egy napon a te nyomodba is odaszegődik majd egy jóvá nem tehető bűnnek az emléke. Minden lépteddel szabadulni szeretnél attól a kölönctől, de akármenyit vonszolod, mindig érzed a súlyát. És ha hátratekintesz, látod majd magad mögött, kézzel meg nem érinthetően, sötétén és tisztán, mint egy fekete kristályt.” (28.)

Jóslata meglehetősen didaktikus módon be is teljesedik:

„ELEKTRA Megöregedtem. Egyetlen éjszaka.

ORESZTESZ Még szép vagy. De... Hol is láttam ezeket a kiégett szemeket? Elektra! Te hasonlítasz... Hasonlítasz az anyánkhoz.” (72.)

Majd amikor Jupiter felajánlja nekik, hogy a *hamis hit* fenntartóiként lépjenek a meggyilkolt királyi pár helyébe, Oresztesz egyértelművé teszi a két figura közötti folytonosságot:

„ORESZTESZ [...] Érted, Elektra? Ha néhány könnyet hullatsz, megkaphatod Klütaimnesztra szoknyáit és ingeit. [...] És az ő szerepe vár rád, bújj bele! Az illúzió tökéletes lesz. Mindenki azt hiszi majd, az anyánkat látja. Hisz már kezdesz is hozzá hasonlítani.” (77–78.)

Valamivel összetettebb lett Aigiszthosz alakja – jóllehet elsődleges „feladata” abban áll, hogy hallgatósággént szolgáljon a Jupiter szájába adott azon sartre-i eszmefuttatásokhoz, amelyek a lázadó Oresztesz előtt a történet logikája szerint nem ejthetőek meg. A „rend őrévé” (62.) kinevezett Aigiszthosz a *világ* által megképzett *én* tételét illusztrálja:

„AIGISZTHOSZ [...] Mióta hatalmon vagyok, minden tettem, minden szavam csak arra szolgál, hogy bálványképpé emeljem magam. [...]



De én vagyok magamnak első számú áldozata. Már a magam szemében is olyan vagyok, mint a másokéban. Az alattvalóim lelkének mélységes mély kútja fölé hajlok, odalent van az én képmásom: – milyen visszataszító, milyen megbabonázó! Mindenható Isten, ki más volnék én, mint az a félelem, amelyet ébresztek másokban?” (62.)

Ez a felismerés Aigiszthosz számára is megnyitja az *üresség* tapasztalatát – „tojáshéj”, „sivatag” (57–58.) –, ahhoz azonban már nincs elég ereje, hogy képes legyen önmagát választani. Az ő lázadása ezért csak az öngyilkossáig terjed, amennyiben úgy dönt, nem menekül el Oresztesz elől, s nem is tesz ellene semmit, mivel ezzel legalább szembeszállhat az őt kihasználó Jupiter akaratával: „[...] Az én tervezett legyilkolásom, ha ilyen kevésbé tetszik neked, egy okkal több, hogy nekem tessék.” (61.)

Oresztesz az énje megtalálásának örömhíréből természetesen az argosziakat is részesíteni akarja, hiába óvja ettől Jupiter:

- „JUPITER [...] Letéped róluk a köntöst, amellyel én befödtem őket, és feltárod számukra a létet, önnön szeméremsértő és ízetlen létüket, ami ingyenes jussuk.
- ORESZTESZ Miért is ne adnám oda nekik a kétségbeesést, ha ez a jussuk?
- JUPITER Mit kezdenek vele?
- ORESZTESZ Amit akarnak: szabadok. És az ember élete a kétségbeesés túlszárnyalja.” (82.)

Ebben a szellemben a darab végén meg is próbál modern megváltóként szólni a tömeghez:

- „ORESZTESZ [...] Minden bűn bennetek és minden bűntudat, éjszakáitok minden szorongása, Aigiszthosz egykori bűne is mind az enyém, mind magamra vállalom, ne féljete a holtaktól se többé: most már ők is az én halottaim.” (86.)

Ám szembesülnie kell azzal, hogy hiába szeretné megszabadítani őket nyomasztó bűntudatuktól, valójában menthetetlenek. A tömeg „hálából” csak meglincselni akarja, amiért elvette tőlük kiszámíthatóságában mégiscsak valamiféle biztonságot sugárzó világképüket. A lét valódi természetéről szóló tanítást csak a kiválasztottak képesek magukévá tenni, a *szabadság* prófétájának osztályrésze

pedig a végzetes magány – ezt az árat kell megfizetnie azért, hogy kiszakította magát a *hamis hit* fogságából:

„JUPITER [...] Emlékezz rá, Oresztesz: az én nyájam juha voltál te, az én legelőmön, az én juhaim közt füveltél. A szabadság a rüh, amely rajtad legel. A szabadság neked száműzetés.” (81.)

Oresztesznek ugyanazt kell megértenie, mint *Az Ördög és a Jóisten* (1951) főhősének, Götznek:

„HILDA Sohasem leszel olyan, mint ők, de jobb vagy rosszabb se: más. S ha véletlenül egy a véleményetek, az csak félreértés.” (378.)

Ám Oresztesz még nem jut el a proletárdiktatúra logikájáig, ahogy Götz a drámavégi utolsó megszólalásában, amelyben el tudja képzelni a tömegekért való cselekvést a tömegek bevonása nélkül:

„GÖTZ Ne félj, nem tántorodom el. Reszketni fognak tőlem, mert csak így szerethetem őket. Parancsolni fogok nekik, mert csak így lehetek a szolgájuk.” (381.)

Ennek a későbbi Sartre-nak a szemszögéből nézve Oresztesz *A legyek* végén kudarcot vall, hiszen egyedül távozik a városból, a közösséget (benne Elektrát) hátrahagyva. A korai Sartre felől tekintve ugyanakkor a mű zárata egyértelműen pozitív előjelet kap: *Philebosz / Oresztesznek sikerült befutnia az önmagára találás teljes egzisztencialista pályáját.*

#### IV. Az egzisztencialista dráma mint megoldás

Sartre modernizált hőse eléri a létét teljes egészében kitöltő *szabadságot*, amivel azonban a *világ* metafizikai (és adott esetben színpadtechnikai) eltűnésének is együtt kell járnia:

„ORESZTESZ [...] És akkor hirtelen rám szakadt a szabadság, átjárt engem. A természet hátrahőkölt. Kortalan lettem. Egyedül maradtam, egyedül a te jótétlélek-világod kellős közepén, mint aki elveszítette az árnyékát.” (80–81.)



Ez az olvasat a mű világából kifelé mutató irányba tovább tágítható: tegyük fel, hogy a történet *valóban* egy Philebosz nevű filozófról szól, aki a Pedagógus tanításaiból ismerte meg az Oresztésről szóló legendát, s csak *unalmában*, létének céltalanságát felismerve *döntött* úgy, hogy magára húzza a mitikus hős szerepét és sorsát. Innen nézve mélyebb értelmet nyerhet a Pedagógus által rögtön az elején adott önmeghatározás is: „*turista*” (7.) Ez a Philebosz valódi idegenként, messziről érkezik Argoszbba, térnek és időnek akár egészen távoli pontjairól – a mindenkori befogadó jelenéből akár.<sup>18</sup>

Az *egzisztencialista dráma* kifejezést tehát *A legyek* fenti elemzésére építve úgy tölthetjük fel valódi tartalommal, ha olyan olvasatként határozzuk meg, amelynek keretei között az adott mű absztrakt térben és időben, a *tudat színpadán* játszódik, a szereplők pedig a metafizikai válaszutak lehetséges végpontjait képviselik. Ez a megközelítés alkalmas lehet arra, hogy beszédessé tegyen más olyan drámai szövegeket is – mint például Beckett *Godot-ra várva* vagy Ionesco *A király halódik* című művei –, amelyek a realista-naturalista színházi hagyomány fogságában szükségképpen sajátos némaságra kárhóztatódnak.

<sup>18</sup> Mindez még a Sartre írói pozíciójával való azonosításnak is teret adhat, amennyiben *A legyek* ötletének forrása egy 1937-es görögországi nyaralás lehetett. Vö. URL: <http://expositions.bnf.fr/sartre/reperes/oeuvres/mouch.htm>

## Sartre és Szent Gene(s)t találkozása

Jean Rotrou 1646-ban írt színdarabjában, melynek teljes címe *A valódi Szent Genest* (*Le véritable Saint Genest*)<sup>1</sup>, Genest római színész, akinek egy mártír, Adrián szerepét kell eljátszania. A próbák alatt a szereppel való azonosulása olyan sikeres lesz, hogy az előadás során (melyet mi – a darab nézői – szintén láthatunk: mint „színházat a színházban“) az előadott darab közben (Rotrou darabjának IV. felvonásában) a színész a közönsége (és talán felénk is) fordulva azt mondja: „Többé már nem Adrian, már Genest beszél“ (1324. sor). Majd hozzáteszi: „ez a játék többé már nem csak egy játék, hanem az igazság. Ahol saját tetteim által magamat ábrázolom (*représentation!*) / Ahol saját magam tárgya és színésze vagyok“ (1325–1328. sor). A szereppel való teljes azonosulás után a darabbeli darab botrányosan megszakad. „Ideje, hogy a színháztól az oltárhoz lépjek“ (1370. sor) – búcsúzik el közönségétől a főszereplő. Genest szerepével való teljes azonosulása az immár „szent“ Genest mártírhalálához vezet (Rotrou darabjának V. felvonásában).

A darab azonban nem a mártírhalállal, Genest utolsó nagy alakításával ér véget. Ez (a klasszikus dráma színpadi etikettjének is megfelelően) a színpadon kívül történik. A darab végén ezután még hallhatjuk egy római nemes (nézői) kritikáját, amely szerint: bár Genest nagyszerű színész volt a római színházban, de „igen rossz színész saját históriájában“ (1720. sor). Genest így – legalábbis részben, az utolsó reflexió tükrében – bukott színész. Aki – ismét az iménti néző szavait, a darab utolsó sorait idézve<sup>2</sup> – egy véres jelenettel zárta le a tragédiát.

Jean-Paul Sartre Jean Genet-ről szóló (1950–52 között írt) nagymonográfiájának<sup>3</sup> címe idézi Rotrou darabját. És ez – természetesen – nem véletlen. Hiszen Sartre Genet-vel szembeni legfőbb kritikája épp Genet „miszticizmusát“ érinti. Sartre szerint Genet-t „rendíthetetlen optimizmus“ jellemzi: az abban való „hit“, hogy

<sup>1</sup> J. de Rotrou: „Le véritable Saint Genest“, (tragédie) in : *Théâtre du XVII<sup>e</sup> siècle. Textes choisis, établis, présentés et annotés* par J. Scherer, Gallimard, Paris, 1975, 943–1005.

<sup>2</sup> „Par un acte sanglant fermé la tragédie.“ (1724. sor.)

<sup>3</sup> J.-P. Sartre: *Saint Genet, comédien et martyr*. Gallimard, Paris, 1952, 578.

A könyv a Genet-összkiadás (*Oeuvres complètes de Jean Genet*) első köteteként jelenik meg. Egyes részeit korábban is megjelentek folyóiratokban (*Biblio, Les Temps Modernes, Neuf*).

A kortárs kritikák meglepőde fogadták Sartre művét, melyben egy „szörnyet“ (*monstre*) láttak, amely egyetlen kategóriába sem illeszthető (Filozófiai mű? Irodalmi kritika? Pszichoanalitikus biográfia? Morális értekezés?) Filozófiai műként *A lét és a semmi* és *A dialektikus ész kritikája* között, irodalomkritikaként a *Baudelaire* és a *Flaubert* (még csak jövőbeli) könyve között helyezhető el.



(idézve): „nyomorult és szenvedő élete biztosít számára, valahol abszolútumban, valamilyen értelmet [...]“. A szent olyan dimenzióját keresi, melyben cselekedetei megalkotják saját szobrát – írja Sartre, és hozzáteszi: „egyedül ez a bolond remény Genet egyetlen valódi (*véritable*) csalása“<sup>4</sup>. Sartre könyvében Genet számára felmentést egyedül az ad, hogy ő nem a keresztény szentséget keresi. A szentség keresztény értelme, Sartre megfogalmazásában, a negáció negációja, azt utasítja el, ami belőlünk ered: vagyis a mi semminket, a tévedést és a szenvedélyeket. A szentség csak a létet ismeri el. A szentség az örök pihenés, a már elért, a fizetség. Genet azonban – ahogy ezt Sartre hangsúlyozza – sohasem színelte, hogy szent, csak ösztönzést érzett, hogy azzá váljon. A levegő többi akrobatájától (pl: Szent Teréztől, Jouhandeau-tól) eltérően ő nem feltételezett maga felett semmilyen kötelet. Ez a mentőkötel, ez a támaszték (vagy inkább függeszték) lehetne Isten. Az erről (a róla) való lemondással a légtornász állandó veszélynek teszi ki magát. Minden mutatványa a halál kihívása. Genet így, saját életét kockára téve, sajátos fogadást köt. Ez a fogadás önmagára vonatkozik, nem Isten létére. Vagy csak abban az „istentagadó“ értelemben, amennyiben Genet önmaga istene. Sartre megfogalmazásában: „Genet Istene önmaga, mint valaki Más“.<sup>5</sup> És ennek a Másiknak a létére megy a fogadás.

*Imitatio* – ez a szó utánzást és követést jelent egyben. *Imitatio Christi* – *Imitatio de Jesus Christ* – ez a XVII. században is Jézus követését jelentette, Jézus szenvedésének vállalását. Genet azonban rosszul imitál. Vállalja a szenvedést és az ön-feláldozást. Tagadja azonban a feltámadást. Keresztény szemmel nézve Genet „passiója“ botrányos és értelmetlen. Szent Genet – egy ateista misztikus, egy Istent tagadó szent – számára a Passió csak a pusztuláshoz vezet. A semmihez. Sartre szerint Genet-nél éppen ez a cél. A passió felvállalása: a semmi akarása. Genet valódi passziója (szenvedélye és minden szenvedésének oka): önmaga veszni hagyása, önmaga elvesztése, azért, hogy léte átváltozzon a semmivé.<sup>6</sup>

Genet egész (Sartre által vizsgált<sup>7</sup>) életműve a semmi vonzásában született. És ezt az életművet éppúgy alkotja a megélt élet, mint a megírt szövegek.

Feltehetjük a kérdést: vajon Sartre nem látja Genet-ben (időnként) saját arcképét is? (Hiszen a szöveg fő fogalomkörei: lét és semmi, valós és imaginárius, jó és rossz... mind Sartre érdeklődésének fő kérdései). Azt válaszolhatnánk, hogy a szöveg kezdetén még sokkal élesebb a határ, az elkülönülés Genet és Sartre közt. Genet a szellemeknek azt a fajtáját testesíti meg, akiket múlthoz ragaszkodónak

<sup>4</sup> I. m. 228.

<sup>5</sup> I. m. 401.

<sup>6</sup> I. m. 370.

<sup>7</sup> *Le Condamné à mort, Notre-Dame-des-Fleurs, Miracle de la rose, Chants secrets.*

– múltban rögzültnek (*passéiste*) nevezhetnénk. Egy véletlen esemény során egy gyermekkori emlékre bukkan, és ez a gyermekkori emlék szentté lesz számára. Genet „liturgikus drámájában”: egy gyermek belehal szégyenébe és bűnözővé válik; ezt a bűnözőt pedig majd a gyermek kísérti... Genet tehát egyszer – egész egyszerűen, feltámadás nélkül – meghalt. Genet – írja Sartre a könyv első fejezetében ettől kezdve – már csak egy halott. Őt követve (utánozva, imitálva?) valamennyi hőse is meghal, legalább egyszer, az élete során.<sup>8</sup>

A könyv sokkal több lesz egy esettanulmánynál. Genet, aki az „aki veszít, az nyer” (*qui perd gagne*)<sup>9</sup> játékát játssza, idővel minket is játszótársává tesz. Genet „bűnbak” helyett fivérünkké válik, majd még annál is többé. Tükrünkké és tükörképünkké lesz.<sup>10</sup> A hozzá való hasonulás folyamatát Sartre könyvében is nyomon követhetjük. Már az életrajzi, első fejezetekben is megfigyelhető ez a közeledés. A gyermek Genet és Sartre között sok rokon vonást fedezhetünk fel, de ami igazán összeköti őket, az az abszolút választás, mely az Irodalom (az imaginárius) választása. Az irodalom a „szentség” egyetlen dimenziója,<sup>11</sup> az irodalom hozhat egyedül „üdvözülést”, de ugyanígy „kárhozatot” is.

Erre is példa (szent) Genet, aki – Sartre-t idézve – „miután már elérkezett az irodalmi öngyilkosság küszöbére, olyanná vált, mint azok a boldogtalanok, akik nem voltak képesek megölni magukat.”<sup>12</sup> Sartre szerint Genet ugyanolyan reménytelen szemmel tekint az irodalomra, mint azok az életre. A halál lehetetlenségének felismerése után – saját halála után<sup>13</sup> – Genet egyetlen és valódi (*véritable*) szenvedélyévé önmaga újbóli és állandó elvesztése válik: de már az imaginárius terén.

<sup>8</sup> Talán nem érdektelen ezt a fejezetet együtt olvasni a *Szavak* vallomásával: „Sőt még ennél is ravaszabb és alattomosabb voltam: életemet, amelyet unalmasnak éreztem, és csak arra tudtam használni, hogy halálom eszköze legyen, titokban újra áttekintettem, meg akartam menteni; a jövő embereket szemével néztem, s megható és csodálatos történetnek láttam, amelyet, hála nekem, senkinek sem kell újra átélnie, s amelyet csak el kell mondani. Valódi, fékevesztett szenvedélyt vittem az elképzelésbe: egy nagy halott múltját választottam jövőmnak, s megpróbáltam visszafelé élni. Kilenc- és tízéves koromban már mindenestül túl voltam halálomon.” J.-P. Sartre: *Egy vezér gyermekora*. Ford. Justus P., Európa, Budapest, 1982, 261.

<sup>9</sup> Sartre egyik legjelentősebb drámájában: *Az Ördög és a Jóistenben*, a főszereplő (Götz) alakja Genet sok vonását viseli. Mindkettejüket jellemzi az abszolút keresése (a Rosszban), a harcolás, a fogadás...

GÖTZ: „Nahát, akkor tegyük fel kockára? Ha nyerek, akkor a Rossz diadalmaskodik, ha veszek, még nem is sejtem, mit teszek.” J.-P. Sartre: *Drámák*. Ford. Bajomi L. E., Európa, Budapest, 1968, 295.

<sup>10</sup> *Saint Genet*. 550.

<sup>11</sup> „Az ember felebarátainak ír, vagy Istennek. Én úgy döntöttem, hogy Istennek írok, felebarátaim megmentése érdekében.” (*Szavak*. 248.)

<sup>12</sup> *Saint Genet*. 528–529.

<sup>13</sup> I. m. 463.



Sartre könyvének egyetlen fejezete (az utolsó függelék<sup>14</sup>) foglalkozik Genet színházával. Az itt elemzett darab: *A cselédek*,<sup>15</sup> mivel – Sartre-ot idézve – „Ez a kivételegebb példája a lét és a látszat, a valós és az imaginárius fordulatainak (*touranique*)”.<sup>16</sup> Ez a darab „radikalizálja a látszatot”. Illúzió, árulás, bukás: a Genet (álmaid uraló) valamennyi központi kategória itt megjelenik. (És ez még inkább igaz, ha nem feledkezünk meg arról, hogy ezek a cselédek: férfiak. Így ez a darab a homosze-xualitás imaginárius drámája.<sup>17</sup> A nőiség falszifikálása, irrealizálása). Genet démonikus színházában a látszat minden egyes pillanatban valóságként tűnik fel, hogy így mutassa folyamatosan alapvető irrealitását. Mert nem lehetünk azok amik vagyunk, csak a képzetben. Így a „valódi” szenvedéshez (*passió*hoz) való eljutáshoz színészekké kell válni. A cselédek is színészek, eljátsszák egymást és eljátsszák a Madame-ot, folyton felcserélve a szerepeket. Azonban a játész sem valóságosabb mint szerepe. Claire nem inkább önmaga (Claire) mint testvérpárja (Solange). A cselédek ketten vannak, mert Genet éne is kettős: egyszerre „önma-ga és egy másik” – írja Sartre.<sup>18</sup> De ehhez még hozzátehetnénk, hogy ha Claire-Solange voltaképpen „egyek” (hiszen az utolsó jelenetben Claire rábízza Solange-ra, hogy „élje” tovább, halála után, kettős egzisztenciájukat<sup>19</sup>), akkor a „valódi” Másik a Madame. Másképp Claire halála (aki Solange helyett és a Madame-ot helyettesítve hal meg) a játék lezárását jelenthetné, a játék végig vitelét. De Claire halála után továbbra is fennáll a kettősség. A játék folyik tovább.

A darabban a „valódi” halálnál – az öngyilkosságnál – fontosabb a képzetben végrehajtott rituális gyilkosság. Ez a szertartás, ez a „fekete mise” az, ami nem ér véget. A gyilkosság (a feláldozás rituáléja) mindig félbeszakad, a ceremónia min-dig befejezetlen. Sartre elemzésének egyik legérdekesebb része ezt a „gyilkosságot” tárgyalja (idézem):<sup>20</sup> A cselédeknek (a „jóknak”) el kell követniük a *legrosszabbat*, a Madame-nak meg kell hálnia, pusztán azért, mert a „Madame jó”. Megölik jötevőjüket, pusztán azért, mert jót tett velük. A tett imaginárius, mert a Rossz imagináció. De az imagináció is „hamis”, mivel a cselédek tudják, hogy nem lesz

<sup>14</sup> I. m. 561–573. Ez a szöveg két évvel később megjelent angol fordításban is, Genet válogatott darabjainak előszavaként. J. Genet: *The Maids and Deadwatch*. Ford. B. Frechtman, Grove Press, N.Y., 1954.

<sup>15</sup> J. Genet: *Théâtre complet*. Édition présentée, établie, et annotée par M. Corvin et A. Dichy, Gallimard, Paris, 2002, 123–213.

<sup>16</sup> *Saint Genet*. i. m. 561.

<sup>17</sup> Ugyanennek a témának korábbi variációja az *Haute Surveillance* (Szigorú felügyelet).

<sup>18</sup> I. m. 567.

<sup>19</sup> Claire: Gyáva vagy. Engedelmeskedj. A küszöbíg jutottunk már, Solange. Magad maradsz, magad öltöd fel kettőnk létét. [Kiemelés tőlem: D.V.] J. Genet: *Drámák*. Ford. Bognár R., Nagy P., Tellér Gy., Európa, Budapest, 1986.

<sup>20</sup> I. m. 569.

idejük eljutni a bűnig. – A darab nem a bűn elkövetésével ér véget, hanem egy (értelmetlen?) önfeláldozással. Claire vállalja a Másik (Solange és a Madame) helyett a halált, a Másik létének eltörlése nélkül.

A „reprezentáció” kérdését tárgyalva Sartre elemzésében hangsúlyozza, hogy az imaginárius többszintűsége miatt (hány szintje is van itt az imagináriusnak? a cselédek egymást felváltva játsszák, a cselédek úrnőjüket és annak meggyilkolását játsszák, a cselédeket férfiak játsszák...), a folytonos tükörijátékok miatt a cselédeket játszó színészek akkor játszanak jól, ha hamisan játszanak.<sup>21</sup> Ha nem teremthetők semmilyen azonosulás köztük és az eljátszott szerep között.

Fel kell tennünk a kérdést: mit mondhatunk a nézőről? Ugyanolyan távolságtartó, rideg megfigyelő lesz, mint Rotrou darabjában az a római nemes, aki a darab végén közönyösen megállapította, hogy Genest, mint saját életének színésze, „hamisan játszott”, elrontotta a szerepét? De míg Rotrou a színpalán kívül helyezte utolsó jelenetét, Genet-nél előttünk játszódik le a halál „véres jelenete, mely lezárja a tragédiát”. Azonban ez a jelenet is csak egy előadást zár le. Aminek mi, nézőkként, tanúi vagyunk, az nem egy halál – hanem az egy állandóan félbeszakadt gyilkosság, egy befejezhetetlen szertartás. És ennek a ceremóniának lényege éppen túlléphetetlenségében áll. A színház minden formájában („a színház a színházban” is) az imaginárius meghaladhatatlan terepe. A színház nem egy létezőt ábrázol, a színház a „nem létezőt” (*irréel*) ábrázolja, és éppen ez a „lényege”, éppen ez a célja. Genet-nél az imaginárius öncél és önmaga lezárása.<sup>22</sup>

Befejezésül említsük még meg Genet egy másik Sartre-i „szerepét”.

A *Szent Genet* monográfiával csaknem egy időben írja meg Sartre egyik legjelentősebb darabját, *Az Ördög és a Jóistent*, melynek főszereplője, Götz ugyancsak Genet monumentális portréja. Ő az, aki „csak a rosszban leli örömét”, aki egyszerre „szörny és szent”. A köpönyegforgatás mestere, aki fogadást köt arra, hogy szent lesz. Alakja egyszerre taszítja és vonzza a körülötte lévőket, felmutatva nekik mindazt, amit azok nem mernek meglátni magukban: a bűnt és az elkerülhetetlen magányt. Fogadásához segítségül hívja közönségét, feléjük fordulva provokálón kérdezi – (ahogy ezt minden darabjával Genet is teszi): „Ki mer hát játszani velem?”<sup>23</sup>

<sup>21</sup> I. m. 569.

<sup>22</sup> „Mythe et réalité du théâtre” (1966), in: J.-P. Sartre: *Un théâtre de situation*. Gallimard, Paris, 1992, 192.

<sup>23</sup> J.-P. Sartre: *Dramák*. 295.

És idézhetnénk még a Genet-Götz párhuzam alátámasztására Götz szavait (III. felv. 10. kép) GÖTZ: Csakhogy a Rossz nem engedi magát egykönnyen elárulni: nem a Jó jött ki a kockadobó pohárból, hanem a még szörnyebb Rossz. Különbben nem számít! Szörnyeteg vagy szent, nem érdekelt a dolog, csak embertelen akartam lenni. [Kiemelés tőlem: D.V.] I. m. 369.



Z. Varga Zoltán

## Jean-Paul Sartre az irodalom káráról és hasznáról

(AZ UNDOR mint filozófiai fikció)

Sartre irodalmi munkásságának értékelését a mai napig elbizonytalanítja az életmű többszólamúsága (ahol önálló, de egymástól elválaszthatatlan vonulatot alkot a filozófia és a szépirodalom beszédmódja, illetve a társadalmi cselekvés beszéd), melyet csak tetéznek Sartre-nak magáról az irodalom lehetőségeiről kifejtett ellentmondásos állásfoglalásai. Jellemző módon az életmű irodalmi szempontból leginkább kanonizált (tehát poétikailag, esztétikailag legértékesebbnek tartott) darabja *A szavak*, mely az irodalmi műfajok hagyományos, ám ma is érvényes értékhierarchiájában gyanús peremműfaj, önéletrírás, nem pedig *Az undor*, melyet gyakran tézisregényként aposztrofálnak, értelmezéseinek többsége pedig filozófiai érdekeltséget mutat. E tekintetben az ún. szépirodalommal (értsd fikcióval) való 50-es évekbeli szakítás maga is beszédes, melynek előjelei már a *Mi az irodalom?*-ban<sup>1</sup> is felbukkannak, ahol Sartre az írónak a polgári társadalomban játszott szerepével szemben fogalmaz meg kemény kritikát: az irodalomtörténet intézményrendszerének és a szerzők körül kialakuló kultusznak a bírálata magukat a könyveket mint a halottak panoptikumát, a jelent és a jövőt felélő múltat mutatja be (i. m. 49.). Ez a kritika az utolsó „irodalmi” szövegben *A szavak*ban radikalizálódik és a tanúságtétel retorikájával valóságos vádbeszéddé válik: az irodalom polgári mítosza a nagyapa alakján keresztül az ifjúság megrontójaként jelenik meg, Sartre pedig egyértelműen neurózisa forrásaként nevezi azt meg<sup>2</sup>. Irodalom, színház, művészet egymás metonimikus helyettesítéseiként a „rossz-hiszeműség” (szélhámoskodás, alakoskodás, színjáték, komédiázás) szinonimáivá lesznek *A szavak*ban: mindhárom tevékenység megkettőzi a világot, elidegenít az autentikus viselkedéstől. Sartre második világháború utáni irodalomfelfogása így módon a kultúra és a műveltség kritikájának rousseau-ista programjához kapcsolódik.

Az irodalom lehetőségeivel szembeni kései szkepszis mégsem érvényteleníti utólagosan Sartre írásgyakorlatának jelentőségét. *Az undor* nem csupán filozófiai tézisregényként, *A lét és a semmi* előkészületeként, fenomenológiai ujjgyakorlatként

<sup>1</sup> J.-P. Sartre: *Mi az irodalom?* Gondolat, Budapest, 1969.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre: „A szavak”, ford. Justus P., in: *Egy vezér gyermekkora*. Európa, Budapest, 1982. Ezt a tételt fejti ki az *Olvasni* fejezet egésze, a számos lehetséges hivatkozás egyikeként idézhető például a 169. oldalon található jelenet.

méltatható, hanem nagyon is fontos helye van a modern regény elbeszéléstechnikáinak alakulástörténetében, sajátos és eredeti megoldás a tudat nyelvi modellezésének irodalmi problematikájában. Az *undor* a modern regény azon kísérleteinek sorába tartozik, melyek a tett, az esemény, a történés és annak nyelvi ábrázolása egyidejűségének szimulációjával próbálkoznak. A tudat mozgásainak a XIX. századi realizmus konvencióin túllépő átírása, a nyelv, az emlékezet ellenállásának legyőzése vagy kiiktatása a XX. századi modern regény olyan nagy műveinek sajátja (természetesen más-más megoldásokkal) mint *Az eltűnt idő nyomában*, az *Ulysses* vagy a *Mrs. Dalloway*. Ebből a szempontból a modern regény története, mely az irodalomtörténész szemében gyakran a szolipszizmus története, valószínűleg sok érdekeséget kínál a fenomenológus számára is. Poétikai és irodalomtörténeti szempontból azonban a kérdés érdekessége kétségtávol az, hogy vajon egy filozófiai probléma fikciós keretben való tárgyalása és megoldása létrehozhat-e poétikai értéket?

Az *undor* elbeszélésformája – naplóregény – megtartja a realiztikus beszédhelyzet keretét, és a hitelesség látszatának megőrzése végett ötvözi a kutatás Descartes óta legitimált E/1. személyű, vallomásos, a tanúságtétel retorikai erejével operáló formáját, az emlékezés legkisebb írott időbeli távolságát tételező formával, a naplóval. Azonban még ez az elbeszélésforma sem tudja kiiktatni az elbeszélés két énjének, az elbeszélő-énnek és az elbeszélt-énnek, másképp fogalmazva a leíró, reflektáló énnel és az átélő énnel az elkülönülését. A probléma nem elsősorban az időbeliség, az emlékezet és a felejtés szempontjából fontos Az *undorban* (a gesztenyefa létezésének „megtapasztalása” és ezen tapasztalat leírásának időbeli távolsága láthatóan nem zavarja Roquentint), hanem elsősorban a tapasztalat nem nyelvi jellege, illetve a leírás nyelvi természete okoz feszültséget a regényben. Roquentinnek minduntalan meggyűlik a baja a szavakkal, igaz a létezés preverbális, preszimbolikus, az emberi, kulturális jelentőrendszereken túlszorduló voltának megtapasztalása és a létezők létének ezen rendszereken kívüli esetlegessége kiváltotta undorérzést nem elsősorban a nyelvnek tulajdonítja. A létezést elfedő rétegek sorában a nyelviség csupán másodlagos fedőréteg: a logosz, mintegy előzetesen adott, és az egyedi tapasztalat különösségét elfojtó fogalmisága inkább „létezés” és „lényeg” Az *egzisztencializmus humanizmus*<sup>3</sup> című előadásban használt oppozícióját idézi. Roquentin álláspontja e tekintetben ellentmondásos: egyszerre ítéli el a logosz tagoltságának esetlegességét, sőt az ember alkotott kulturális jelentésképző rendszerek rosszhiszeműségét, ám redukciójának végén a tagolatlan, masszaserű létezést még negatívabban jellemzi, s ez a negatív jellemzés (folyékonyság; rovarszerűség, puhaság, alaktalanság stb.) mögött végső soron a logosz megtartásának vágya húzódik. Ez a vágy egy utópikus és ártatlan

<sup>3</sup> J.-P. Sartre: *Exisztencializmus*. Ford. Csatlós J., Hatágú Síp Alapítvány, Budapest, 1991.



logosra irányul, mely egyesítené a tagoltság, a világosság és szétválasztottság karteziánus követelményeit a szilárd pont, az abszolút szükségszerűség vágyával: Az *undor* Roquentinjének álláspontja önkéntelenül is *A szavak* azon passzusát juttatja eszünkbe, amelyben a XX. század eleji kevély ateista általános megítéléséről értekezik Sartre, aki „Isten valóságos megszállottja, aki mindenütt csak az Ő nemlétét látja, s valahányszor szóra nyitja a száját, az Ő nevét ejti ki – egyszóval olyan úriember, aki vallásos meggyőződésű” (i. m. 189.). Roquentin önnön létezése szükségszerű voltát, ezáltal a világ értelmességét igyekszik igazolni, kutatásának vehemenciája pedig gondolkodásmódjának teológiai érdekelttségét mutatja. Roquentin tekintetében a jelentéktelen, igazolhatatlan, esetleges, „emberi, túlságosan is emberi” világot elfogadó „gazemberek” nem egyszerűen tehetetlenek, hanem kárhozottak, sőt bűnösök. Roquentin gondolkodásmódjában egyesül a kultúra és a műveltség rousseau-i és nietzschei kritikája, anélkül azonban, hogy az elsőnek az „aranykor” ártatlanságához visszatérő utópiájával, vagy a másodiknak a „minden értékék átértékelésén”, „jón és rosszon” túlon tételezett művészet-filozófiájával vetekedhetne. Míg e két filozófus igen határozott, jóllehet vitatható kiutat vázol a kultúra válságából, addig Roquentin lázadásának, a kultúra és az elfogadott emberi viszonyok elutasításának végén a saját történet megírása elszigetelt, másra nem tartozó válasz, melyben a saját sors közösségi vetületének megértése legfeljebb a példaértékűségben jelenhet meg.

A nyelv bűnösségének másodlagos volta lehet a magyarázata, hogy Roquentin a szavak és a dolgok önkényes összekapcsolódásának közhelyes és szinte kötelező emlegetése ellenére tulajdonképpen megbízik saját elbeszélésében, a nyelv közvetítő voltában, a hagyományos elbeszélőformákban. Roquentin nem hátrál meg a nyelv elől, igaz néha a szavak és dolgok összekapcsolásának önkényessége szintén az abszurditás tapasztalatához vezet, mindazonáltal például a mondatok és az állítások között nem lát ontológiai szakadékot. Jómagam a regény során csupán egyetlen helyet találtam, ahol az *undor* megtapasztalása illetve e tapasztalat rögzítése, a hagyományos elbeszélő formák és a nyelvi tudat dezintegrációjához vezet, ezáltal pedig képes – idézem Jacques Garellit – „létrehozni egy olyan nyelvet, mely a dolog létét a világhoz fűződő viszonyában képes feltárni.”<sup>4</sup> Ez a rész, melyet most idő hiányában nem tudok teljes egészében idézni, egy *undor*rohamot ábrázol/létesít, nevezetesen amikor Roquentin a könyvtárban saját kezébe vágja bicskáját, majd kirohan a könyvtárból és újságot vásárol:

Az utcán veszek egy újságot. Szenzációs. Megtalálták a kis Lucienne holttestét! Festékszag, ujjaim hozzádörzsölődnek az újságpapírhoz. [...] Megfojtották. A teste még létezik, a

<sup>4</sup> J. Garelli: *Rythmes et mondes*. J. Millon, Grenoble, 1991, 174.

sebzett teste. Ő már nem létezik. A házak. Házak között haladok, házak között vagyok, az utcakövnön; az utcakő létezik a lábam alatt, a házak összezsapnak fölöttem, az újság fölött, vagyok. Vagyok, létezem, gondolkodom, tehát vagyok; vagyok, mert gondolkodom, miért gondolkodom? Nem akarok gondolkodni többé, vagyok, mert azt gondolom, hogy nem akarok lenni, azt gondolom, azt gondolom, hogy ... mert ... Pfú! Menekülök, az aljas merénylő elmenekült, megerőszakolt teste. Lucienne érezte a másik testet, amely belecsúszott az ő testébe. Én... és én... Megerőszakolva. Édes gyilkos vágy fog el hátulról, hogy erőszakot tegyek, milyen édes ez a vágy, itt hátul, a két fülem között, a fülem elmenekül, a vörös haj, a vörös haj a fejemen, nyirkos fű, vörös fű, vajon én vagyok-e az is? És vajon ez az újság is én vagyok? Fogni az újságot, létezés létezés ellen, a dolgok léteznek, egyik a másik ellen, elengedem az újságot. A ház előreugrik, a ház létezik: előttem a hosszú fal előtt, egy lépés, a fal létezik, itt van előttem, egy, kettő, mögöttem, egy ujj kaparásza nadrágomat, kaparászik és kihúzza a kislány piszkos, sáros kezét, sár van az ujjamon, a sáros árokból való, most lassan, lassan visszaesett, nem kaparászott olyan erősen, mint ahogy a kislány uja, akit megfojtottak, aljas merénylő, kaparásza a sarat, a földet, nem olyan erősen, az ujjak lassan lefelé siklanak, először a fej esik le, összehúzódva, melegen odasimulnak a combomhoz; a lét puha, a lét forog és bukdácsol, bukdácsolok a házak között, vagyok, létezem, gondolkodom, tehát bukdácsolok, vagyok, a lét bukózuhanás, nem fog elzuhanni, az ujj a tetőablak alatt kaparászik, a létezés tökéletlenség.<sup>5</sup>

E részlet a tapasztalat különböző síkjainak (mozgás, valódi testi érzetek, olvasás, az olvasás révén aktivizált képzelet) egyidejűségét és tudatbeli egyszintűségét szimulálja: az utcán történő járást, az újságcikk olvasását, a szöveg megértését és a képzelet működését, a testi érzeteket, a létezésére reflektáló ént. Mindezt a zilált, befejezetlen mondatokkal, a személyes névmások változtatásával, ismétléssel és variációkkal éri el. A részletben teljesen megszűnik az a realisztikus beszédhelyzet, melynek fenntartására elbeszélőnk – érthető módon, hiszen mégiscsak a naplóírásba kapaszkodik – mindvégig oly sok gondot fordít. Egybeesik az elbeszélő és az elbeszélő én, kilépünk az eredetileg vállalt hiteles elbeszélés fikciós keretéből. Minden bizonnyal igazat kell adnunk Dorith Cohnnak, aki szerint az önéletrajzi beszédmódok elvárásainak és kényszereinek (E/1 beszélő, visszatekintés, elbeszélő és tapasztaló én elkülönülése, a beszélő idő és térbeli nézőpontjának, beszédhelyzetének realizmusa stb.) megfelelni kívánó elbeszélésmódok – köztük a napló – a fiktív formáknál kevésbé alkalmasak a tudat, az élmények, tapasztalatok, gondolatok, képzelgések közvetlen megjelenítésére.<sup>6</sup> (E tekintetben Sartre művét

<sup>5</sup> J.-P. Sartre: *Az undor*. Ford. Réz P., Magvető, Budapest, 1968, 176–177.

<sup>6</sup> D. Cohn: „Áttetsző tudatok”, in: *Az irodalom elméletei II*. Jelenkor, Pécs, 1996, 81–193., különösen 171–193.



érdemes összehasonlítani a francia egzisztencialista regény másik híres darabjával, Camus *Közöny*-ével: a *Közöny*-ben végig meghatározatlan, meghatározhatatlan marad az az időbeli pozíció, ahonnan az elbeszélés íródik: hol a folytonosan a jelenben lévő naplószerű elbeszéléssel, hol visszaemlékező jellegű, utólagos meséléssel van dolgunk, ezáltal pedig a történet radikálisan fikatív karaktert mutat.) S bár az elbeszélő Roquentin felrúgja elbeszélése az eredetileg vállalt kereteit, nem így a szerző Sartre, aki e részletet vélhetően nem funkciótlanul illesztette be naplóregényébe. Mindenképpen indokolt tehát szerző és elbeszélő megkülönböztetése, amellyel elkerülhetőek az olyasfajta kijelentések, mint amit például a fentebb hivatkozott Garelli is tesz, miszerint „Sartre értékesnek is tarthatta volna létező kimeríthetetlenségét és nem áttetsző voltát”.<sup>7</sup> Természetesen Roquentin az, aki ekként viselkedhetett volna, még ha *A szavak* befejezése legitimálhat is egy efféle azonosítást. Az *undor* ezen optimista átírására tett javaslat egyrészt megfelel az elbeszélés „pszichológiai” realizmusáról, mely egyébként a mű Sartre által adott eredeti címében is kifejeződik: *Melankólia*. Másrészt megfelel az arról a tényről, hogy amíg Roquentin végül a gyógyulás reményével a történet végén csupán kiállításba helyezi annak a regénynek a megírását, mely a művészetten keresztül szükségszerűvé alakítja a létezését, köztük sajátját is, addig Sartre meg is írta e művet, nevezetesen *Az undort*.

A szükségszerű létezésre hozott példák, a zene és a matematika nyomán tehát az irodalomnak, az írásnak is van némi esélye az esetleges létezés elkerülésére, még ha ez *Az undor*-ban csupán mint remény merül is fel. Ebben az értelemben akár fejlődésregénynek is tarthatjuk a művet, hiszen Roquentin korábban nagyon is elítélően nyilatkozott a történetmondásról (nem zavartatva magát, hogy naplóját vezetve maga is ezt gyakorolta), mely csupán a szükségszerűség illúzióját képes nyújtani, s élesen szembeállítja azt a megélés primér tapasztalatával: „egy ember mindig történetek elbeszélője, tulajdon történeteitől és mások történeteitől körülvéve él, ezeken a történeteken keresztül lát mindent, ami megesik vele, és úgy próbálja élni az életét, mintha elmondaná. Csakhogy választani kell: élni vagy elmondani” (*Az undor*. 79.). A választás, az irodalom választása, azonban Sartre pályájának ezen a pontján nem nélkülözi a meghátrálást sem: Roquentin/Sartre feladja ugyan azt a pozíciót, miszerint a nyelv nyilvánvaló önkényességét a szavak semmilyen elrendezése, az elbeszélésből kibontakozó történet semmiféle szervezettsége nem enyhíti, ám mindezt az irodalom polgári mítoszához való visszatérésén keresztül teszi. Az irodalom, abban a tisztán esztétikai jogosultságban, melyet Sartre a *Mi az irodalom?*-ban a költészet számára tart fenn, egyetlen esélye a bukás, a kudarc, a vereség, mint azt Sartre a nevezett munka egyik hosszú jegy-

<sup>7</sup> I. m. 174.

zetében kifejti.<sup>8</sup> Az *undor* befejezése (a) vigasz, a boldogtalan tudat és a katarzis klasszikus fogalmain keresztül legitimálja a művészetet. E megoldást nem csupán az ötvenes években fellépő irodalmárok újabb nemzedéke,<sup>9</sup> de Sartre számára sem volt megnyugtató, mint az már a regény polgári művészetfogalmat bíráló részeiből is kiderül, s mellyel Sartre egész életében nem szűnt meg hadakozni – több-kevesebb sikerrel. Az elkötelezett irodalom eszméje, majd az irodalommal való szakítás kínálja életművében azokat az alternatívákat, melyekkel Sartre újfogalmazza az irodalom (a fikció) lehetőségeit.

<sup>8</sup> Az első fejezet utolsó előtti jegyzetében.

<sup>9</sup> Vö. A. Robbe-Grillet: „Természet, humanizmus, tragédia”, in: Konrád Gy. (szerk.): *A francia új regény II.* Európa, Budapest, é. n., 69–93.



László Zsuzsa

## Sartre művészetfilozófiája?

Sartre 1940-es *L'Imaginaire* című művének az a célkitűzése, hogy a mentális képeknek, és a képzelet működésének elveit leírja. Mégis, a fenomenológiai eljárásokkal nyert képfogalmat lépten-nyomon az anyagi képek széles skálájára is vonatkoztatja, és így egy „család” tagjaiként kezeli mindazokat a különféle dolgokat és jelenségeket, amelyeket a *kép* szóval jelölünk. Tudomásom szerint Sartre az első, aki reflektál arra a többnyire implicit,<sup>1</sup> organikus feltételezésre, hogy a művészettörténet kulturálisan kanonizált festményei, a tudományos művek szemléltető ábrái, a reklámfotók és -grafikák, sőt a nyelvi figurativitás, a szemiotikai értelemben vett ikonok és a mentális képek nemcsak nyelvi homonímia miatt kapcsolhatóak össze, hanem lényegük szerint is rokonok és „családjukról”<sup>2</sup> általános következtetéseket vonhatunk le. Ez a családmetafora az utóbbi két évtizedben újra jelentőséget nyert, ahogy a képzőművészet meghatározásának és kitüntettségének egyre problematikusabb volta, másrészt különböző tudományterületeknek a képiség irányában megnövekedett érdeklődése létrehozta a képelmélet, illetve a képtudomány diszciplináját.

Míndeközben a *kép* divatszó lett, és így jelentése is egyre nehezebben megfogható. Először is érdemes figyelembe venni, hogy a *kép* szó csak bizonyos nyelvekben (például a magyarban és a németben: *Bild*) jelöl egyszerre fizikai tárgyakat, mentális vagy nyelvi formákat és különböző optikai jelenségeket, más nyelvekben a több rendelkezésre álló szó (francia: pl. *tableau*; *image*; angol: pl. *picture*, *image*) közötti választás mindig egy szűkebb csoportot, értelmet implikál.<sup>3</sup> Tehát való-

<sup>1</sup> J.-P. Sartre: *L'imaginaire*. Gallimard, Paris, 1960, 30. Magyarul a könyv első fejezete: J.-P. Sartre: „A kép intencionális szerkezete”, ford. Horváth Cs., in: Bacsó B. (szerk.): *Kép, fenomen, valóság*. Kijárat, Budapest, 1997, 108–109. A továbbiakban erre a két kiadásra a szövegben hivatkozom.

<sup>2</sup> W. J. Thomas Mitchell az 1986-os *Iconology* (University of Chicago Press, Chicago) című művében – bár csak egy nem különösképpen sokatmondó mottó erejéig hivatkozik Sartre-ra (5.) – szintén felhasználja, és ki is bontja a család metaforát (9–14.). A két mű között eltelt 46 év tudományos fordulatait jól mintázza, hogy míg Sartre esetében a fenomenológiai/pszichológiai megközelítés, addig Mitchellnél az ideológiakritika eredményezi a heterogén képfogalom egységes elméletbe foglalását. Érdekes, hogy Mitchell nem hivatkozik Wittgenstein „családi hasonlóságok” kifejezésére, amelyet egy szó egymásra különféle módon hasonlító, de nem egy központi ideából, lényegből levezethető jelentéseire alkalmaz (L. Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz, Budapest, 1998, 58., 67. §).

<sup>3</sup> A *kép* szó görög és latin megfelelőinek jelentéseiről lásd: K. Bauch: „Imago.” *Vulgo*, 2000/1–2.

jában több különböző dolog közös ismeretelméleti, ontológiai és szemiotikai ki-tüntetettsége (és nem feltétlen a közös elnevezés) az, ami lehetővé teszi, hogy egyazon elmélet főszereplői legyenek. Történeti szempontból éppúgy, ahogy Sartre szövegében, a kép filozófiai jelentőségét mindenekelőtt a jelenlét és annak hiánya, a látszat/fikció és a valóság, a sík felület és a térillúzió, a mintakép és a leképezés, a kódoltság és a hasonlóság dialektikája adja. Ezeknek a fogalompároknak megvan az a figyelemre méltó sajátossága, hogy egymástól szinte független filozófiai iskolák, sőt más tudományok képfelfogásában is rendre megjelennek.<sup>4</sup>

Az előadás azt a kérdést igyekszik körüljárni, hogy egyáltalán lehetséges-e, amire Sartre is kísérletet tesz, hogy bármit is állítsunk a képről általában. És ha igen, akkor ennek az általános képfogalomnak van-e még bármilyen művészetelméleti, szorosabban képzőművészeti relevanciája.<sup>5</sup> Vagy a Sartre által említett festmények, grafikák és fotók egyszerűen megvilágító példák, amelyek egy filozófiai rendszert szolgálnak, attól teljesen függetlenül, hogy a művészet rendszerében is értelmezhetőek. Tehát a kérdés az, hogy elvárhatjuk-e, hogy a fenomenológia képfogalma a képzőművészeti érvényesség igényével is bírjon.

### Jelenlétpótlás, valamiként látás, látszat és valóság

Sartre legfontosabb törekvése az *Imaginaire*-ben, hogy megcáfolja az immanencia illúzióját, vagyis azt a több évszázados feltételezést, hogy a tudat tartalmazza a tárgyait, például képek formájában. A cáfolat Husserl azon alapelveire épül, miszerint a tudat mindig valaminek a tudata (23./104.), tehát nem egy üres tér, amelyben a tudattól független létezőként megjelennek a képek, hanem egy közeg. Ennek a közegnek a kép (éppúgy, mint a percepció vagy a gondolkodás) egy formája, vagyis egy módja annak, ahogy a tudat a tárgyra irányul (14–18./98–100.). Éppen ezért a képi tudat csak a percepció kikapcsolásával tud működni (20., 24./102., 105.),<sup>6</sup> a kép pedig „megszűnik tárgynak lenni” (37./113.) és egy kvázi-transzparens

<sup>4</sup> Sartre egy korábbi munkájában (*L'imagination*, 1936) a képelmélet filozófiai hagyományát követi végig, sorra megcáfolva az immanencia illúzióját követő koncepciókat (Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz, Hume, Bergson).

<sup>5</sup> M. Bunge szerint a művészettörténetnek kellene annyira nyitottá válni, hogy magába foglalhassa a képelméletet. Ő ennek megfelelően dolgozza ki a különböző képtípusok elméletét a képzőművészet kontextusán belül: M. Bunge: „Képkategóriák a 20. század művészetében. Fogalmi behatároláskísérletek a határait veszített kép láttán.” *Balkon*, 2003/10.

<sup>6</sup> Husserl például finomabb distinkciókkal él, mikor azt állítja, hogy el tudom képzelni a tárgyat, de a tárgy észlelését is (egy konkrét helyzetben, önmagamat is beleértve észlelőként), és így reflektálni is tudok a fiktív észlelésre. Egy fényképet vagy egy festményt is fel tudunk idézni úgy, hogy nem közvetlenül a kép által ábrázolt dolgot képzeljük el, de nem is csak a pusztán anyagi



médium lesz. Sartre a percepció és a képi tudat radikális megkülönböztetésével párhuzamosan viszont folytatja azt a régi hagyományt, amely a képet egy távollévő személy fiktív jelenlétének megteremtőjeként illetve pótlékként értelmezi.<sup>7</sup> És épp ez a funkcionális attitűd, az intenció, amely a nem jelenlévőt megjeleníti, az összekötő kapocs az anyagi és a mentális kép között (30–33./108–111.).

A jelenlét hiánya adódhat nem létből, távollétből és máshollétből,<sup>8</sup> illetve a nem létezőként való tételezésből.<sup>9</sup> Az, hogy a képi tudat tárgya létezőként adott-e, nem attól függ, hogy vonatkoztatható-e a valóságra, hanem a tudat pozicionáló aktusától.<sup>10</sup> Tehát az a kijelentés, hogy: „a kép úgy nyújtja nekünk tárgyát, mint a lét semmisségét” (25./106.), nem a kép tárgyának, hanem a képnek, képi tudatnak a speciális, léten kívül álló ontológiai sajátosságára vonatkozik. Épp ezért zavaró, hogy míg a néhány évvel későbbi *A lét és a semmi* című művében a semmi a létet „kísérti”, és nem egyszerű negáció,<sup>11</sup> addig a jelen szövegben a képben „kísértő” semmi nem kerül viszonyba sem a szubjektum, sem a dolgok tényleges létevel, hanem megmarad a (jelen)lét negációjának. Sartre semmilyen körülmények között sem hajlandó feláldozni a kép szegénységének tételét (miszerint az csak korlátozott számú és egymással össze nem függő meghatározottsággal rendelkezhet a percepcióban adott tárgyhöz képest [20–21., 112./102–103.]), tehát azt, hogy

---

felületet. Lásd: E. Husserl: „Fantázia, képtudat, emlékezet”, ford. Rózsahegyi E., in: Bacsó B. (szerk.): i. m. 15. Másrészt Husserl is azt állítja (25.), hogy egy tárgyi kép esetében, amennyiben az valósághű, csak a képobjektumot (Husserl így nevezi az ábrázoltat, ami mindig fiktum) tudom spontán látni, és a képdolgot (szubsztrátumot, a képet mint tárgyat, papírt, vonalakat, foltokat, festéket) nem.

<sup>7</sup> Vö. K. Bauch: i. m.

<sup>8</sup> Ezek közül a távollét nyer igazi ontológiai jelentőséget *A lét és a semmi*ben, például abban az illusztratív szituációban, amikor valaki a barátját (Pierre-t) keresi egy kávézóban, ahol találkozót beszéltek meg. Vagyis a fiktív/képi jelenlét megkonstruálását nem egyszerűen az váltja ki, hogy a kép tárgya nincs jelen (a kávézóban), hanem az, hogy jelen kéne lennie, hogy ő a (hiányzó) figurája az észlelés háttérének. Vagyis ebben az értelemben csak akkor beszélhetünk igazi távollétről, ha a tárgy jelenléte keresett, elvárt; számos más személy szintén nincs jelen a kávézóban, de ők nem hiányoznak, hanem egyszerűen nincsenek ott. Vö. J.-P. Sartre: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi T., L'Harmattan, Budapest, 2006, 43–44.

<sup>9</sup> Vö. Husserl: i. m. 35–36. Ricoeur elsősorban Sartre azon állítását tartja problematikusnak, hogy a kép végső soron egyaránt semmiként tételezi a tárgyát, legyen az sosem létezett, már nem létező, vagy éppen nem jelenlévő. Ezek a megkülönböztetések azért nem játszanak fontos szerepet Sartre szövegében, mert bármilyen logikusnak tűnik is az érvelése, mégsem a logika vagy ismeretelmélet, hanem sokkal inkább a fenomenológia és az egzisztencializmus talaján áll. P. Ricoeur: „Sartre and Ryle on the Imagination”, in: P. A. Schilpp (szerk.): *Philosophy of Jean-Paul Sartre*. Open Court, La Salle, 1991, 171–173.

<sup>10</sup> Tehát Sartre szövegében a „létező” nem azt jelenti, hogy az objektív valóságban létező, hanem azt, hogy a tudat számára jelenvaló: 39./115.

<sup>11</sup> J.-P. Sartre: *A lét és a semmi*. Id. kiad. 46.

csak azt láthatjuk rajta *keresztül*, amit közvetlenül az intenció helyezett belé. Ezért a kép által ábrázolt tárgy fiktív jelenlétének semmisége sem vezet el a kép értelmezésének többértelműségéhez és szabadságához, valamint a képben megmutatkozó és a létre vonatkozó semmi *tapasztalatához*.<sup>12</sup>

A másik problematikus pont az intenció kétféle értelme. Sartre egyrészt úgy használja ezt a kifejezést, mint egy affektív töltésű irányultságot, ami a hétköznapi értelemben vett távollétet, az interperszonális kontaktus hiányát igyekszik leküzdeni („Pierre barátom nincs itt, szeretném, ha itt lenne”). Ebben a tekintetben nem is speciálisan a képkötő magatartással függ össze. Fel is hívhatjuk telefonon távollévő barátunkat, elolvashatjuk egy nekünk írt levelét, vagy metonimikusan valamely használati tárgya is képes őt felidézni (vö. Van Gogh: *Parasztcipők*) és ezek közül egyik sem az analógia, tehát a hasonlóság elvére épül, de erre később térek vissza. Másrészt az intenció szorosan véve a tudat azon képessége, amellyel a kép fizikai anyagából kiindulva meg tudja konstruálni egy (a képtárggyal meg nem egyező) tárgy képi tudatát, ami közvetlen a tárgy a kvázi-érzékelés számára való megjelenítését célozza.

Az ellentmondás abból adódik, hogy Sartre leginkább olyan esetekről ír, mikor a kép tárgya egy személy, aki nincs jelen (pl. abban a szobában, ahol én vagyok) és a képét azzal a szándékkal alkotom meg, hogy jelenlétét rekonstruáljam. Viszont az ábrázolt személy vagy tárgy jelen lehet ugyan abban a szobában, ahol én vagyok, mikor például a fényképét nézem. Valójában csak a kép tere (már ha van neki) és nem a néző tere az, ahol a távollét és a jelenlét dialektikája érvényesül. Nem „tőlem”, a nézőtől van távol az ábrázolt, hanem a képtől.<sup>13</sup> További probléma, hogy hogyan tudja leírni a fiktív jelenlét sartre-i elmélete azt a szituációt, mikor a saját képemet nézem.<sup>14</sup>

Természetesen mindezzel nem a fiktív jelenlét, illetve a valamiként látás dialektikájának relevanciáját igyekszem cáfolni a kép létmódját illetően. Az ellenvetéseket inkább az indokolja, hogy több ponton is azonosíthatunk olyan metaforikus megfogalmazásokat, amelyeknek reflektálatlansága megnehezíti az elmélet

<sup>12</sup> A hermeneutika ezzel szemben a befogadás időbeliségének hangsúlyozásával eljut a képben megmutatkozó tapasztalat leírásához. Gadamer például feloldja a fenomenológiai redukció zárójeleit, miközben szintén alapvetően reprezentációnak tekinti a képet. A kép viszont a képmással szemben nem „oldódik fel a maga utalásfunkciójában” úgy, mint Sartre-nál, mivel „tulajdonon [tárgyi] létének van része abban, amit ábrázol.” A kép pozitív létrangja abból adódik, hogy hozzáad a bemutatott létehez, mond róla valamit. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai G., Gondolat, Budapest, 1984, 107–112.

<sup>13</sup> Akár egyszerre is tudom észlelni a képet és a ténylegesen jelenlévő arcot, például ezt teszi a festő, ha a készülő képet és a modellt összehasonlítja, vagy össze tudom vetni a jelenlévő arcot ugyanazon arc egy mentális képével.

<sup>14</sup> Vö. R. Barthes: *Világoskamra*. Ford. Ferch M., Európa, Budapest, 2000, 15–20., 89–90.



szigorú olvasatát. A fenti problémát is csak az okozza, hogy Sartre szerint a kép tárgya egy személy vagy egy dolog általában, és nem egy adott időpontban, adott helyszínen, adott nézőpontból megfigyelhető látványuk (vagyis a perceptuális benyomás). Sartre ezeket a lehetőségeket fokozatokként kezeli, vagyis azt állítja, hogy igaz, hogy a kép egy meghatározott helyzetben ábrázolja a tárgyat, de a képen mint kvázi-transzparens médiumon keresztül közvetlenül a tárgyhoz mint olyanhoz, portré esetében a személyhez magához jutok el (28–29., 72–73., 161./108., 138–139.).<sup>15</sup>

Csak hogy ez csak egy archaikus<sup>16</sup> vagy más megközelítésben idealizált esete a képekhez való viszonyulásnak. Még ha a kép felületéből meg is képződik valamilyen a percepcióval analóg fiktív látvány (de ez sem szükségszerű), ez nem feltétlenül állítja elő az ábrázolt tárgy jelenlétének érzetét, amely sosem pusztán vizuális, hanem a közös térben való lét és a kontaktus lehetősége is szorosan hozzá tartozik.<sup>17</sup> Vagy mondhatjuk azt, hogy azok a képek, amelyek nem vezetnek át a tisztán vizuális látványon a tárgy mágikus jelenléteig, érdektelen vagy tökéletlen képek.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Ez a transzparencia viszont semmiképp nem vonatkoztatható képzőművészeti alkotásokra. Már a Husserlt interpretáló Fink korrelátumfogalma is figyelembe veszi ezt az ellenvetést. Nála a képvilág (a kép anyagtalan vetülete) és a hordozó (a kép anyagi vetülete) korrelátumot alkot; viszonyukat az átlátszóság és elfedtség dialektikája határozza meg. Bármennyire is elfedett (ami nem jelenti azt, hogy nem látható), a hordozónak mindig tudatában vagyunk. Fink is belátja, hogy zavarba ejtő, mikor a tematikus figyelem a hordozóra irányul, viszont pont erre van szükség a műtárgyak értelmezésekor. Fink leírása egyrészt figyelembe veszi a képzőművészeti kép létmódjának sajátosságait, éppen ezért nem is igyekszik – szemben Sartre-ral – közös mechanizmussal megmagyarázni a mentális és a tárgyi kép működését. Vö. E. Fink: „Megjelenítés és kép”, ford. Rózsahegy E., in: Bacsó B. (szerk.): i. m. 93–85., 31–33.§. Ugyanerről a problémáról lásd: E. H. Gombrich: *Art and Illusion*. Phaidon, London, 1992, 5., 170–203.; továbbá Richard Wollheim különbségtételét a valamiként-látás és a benne-látás között: R. Wollheim: „Valamiként látás, benne-látás és a képi reprezentáció”, ford. Papp Z., in: Bacsó B. (szerk.): i. m. 229–241.

<sup>16</sup> Ez a szemlélet a kép szó antik és középkori értelmezésének felel meg, ami kizárólag a vallásos vagy politikailag reprezentatív emberábrázolásra, vagyis a portréra korlátozódik. Vö. K. Bauch: i. m. Bár ezt az értelmezést Bauch kizárólagosnak tartja, például Plinius *Természettörténetében* is találunk példát a modern csendélet antik megfelelőjére (35. könyv 65. és 112. szakasz).

<sup>17</sup> Ebből a szempontból radikális különbség van a térbeli tárgyként „testtel” rendelkező anyagi kép és a testetlen mentális kép között. Vö. H. Belting: *Kép-antropológia*. Ford. Kelemen P., Kijárat, Budapest, 2003, 13–67., 101–133.

<sup>18</sup> A mágikus képtípus preferenciája még R. Barthes *Világoskamrájában* (amivel Sartre előtt tiszteleg) is megjelenik, bár a *studium* és *punctum* megkülönböztetése (id. kiad. 30–32., 46–61.), igaz, egy Sartre szövegrészre épül (23–24.), nyílttá teszi azt a problémát, amivel Sartre nem foglalkozik érdemi módon. Ugyanis az intenció egész másképp működik, mikor dokumentumként tekintek egy képre, a képen szereplő tárgyakat és személyeket a fénykép készítésének múltbeli pillanatában ott-lévőként feltételezve, mint mikor a kép által felidézett jelenlét közvetlenül az én személyes, testi jelenlétemmel kerül szembe. Barthes a jelenlét és távollét dialektikájának kiélézé-

Másrészt Sartre olyan esetekről is beszél, mikor valami ténylegesen jelenlévő tárgyba, amely eredendően nem kép, látok bele egy képet (53–71./124–137.). Ezek a példák súrolják annak a felismerését, (ami nem történik meg) hogy a valamiként látás mindig konstruált, mivel a percepció tárgyai nem automatikusan adóttak. A valamiként látásban a referenciális vonatkozás és a fiktív jelenlét jutnak túlsúlyra, de a képnek nevezett tárgyak és jelenségek nagy hányadában a valahogyan látás és a valahogyan ábrázolás karakteressége vagy még a jelenlét-képzés és a valós létezőkre való vonatkoztatás előtt megakasztja a figyelmet, vagy túllendíti azon.

### Mintakép és leképezés, hasonlóság, reprezentáció, jelölő és jelölt

A másik sarkalatos pontja Sartre képelméletének a reprezentáció analógiás alapja (35–40., 115./112–115.), amit érdemes lenne önmagában is megvizsgálni, de itt csak arra van lehetőségem, hogy jelezsek néhány problémát és megoldásának esetleges irányait. A kép és a mintakép hasonlósága természetesen Sartre szerint sem tökéletes, hiszen a kép csak az ábrázolt tárgy explicit módon ismert jegyeit jelenítheti meg (72–76./138–141.). Ábrázolja a megjelenített tárgy tulajdonságait, de nem rendelkezik velük (115–119.), és nem engedelmeskedik az egyediség és az önazonosság elvének (119–123.). Sartre legfőbb bizonyító példája az, hogy ha felidézek a képzeletben egy épületet (Panteon, 57., 115–117./127.) nem tudom megszámolni, hogy hány oszlópa van, (mert nincs róla tudásom), míg a valóságban mi sem könnyebb ennél.

Viszont be kell látnunk, hogy ez a példa nem azt illusztrálja, hogy a képből nem lehet kiolvasni semmit, amit már eleve nem tudunk. Sokkal inkább azt, hogy a képi tudat és a számolás zárja ki egymást. Egy tárgy térbeli pozícióját, színét,<sup>19</sup>

sében egészen odáig megy, hogy a halottkultuszra épülő szcenikus művészetekkel rokonítja a fényképet (35–36.). A fiktív jelenlét mágikus hatásáról Sartre is ír, de ezt ő inkább az infantilis birtoklás vágyával köti össze (161.). Belting a *Kép-antropológiában* szintén a halottkultuszról indul ki, így újra radikálisan elválasztja az alapvetően mentálisnak tartott képet a tisztán materiális médiumtól, ami „csak akkor válik képpé, ha szemlélője áttelekesíti”. H. Belting: i. m. 33. Így a képek „kinézetüket változtató nomádokhoz hasonlítanak, akik az aktuális médiumokat átmeneti táborhelyeként használják”. H. Belting: i. m. 35.

<sup>19</sup> Sartre idéz egy olyan kísérletet, amelyben a kísérleti alanyok nem tudták felidézni a néhány perce látott fotón szereplő alakok ruházatának színét (118.). De valószínű, hogy a látott kép komplexitása miatt a ruhák más jellemzőit sem. Ha egy tárgyra olyan tisztán emlékszünk, hogy képként megjelenik a tudatunkban, az emberek többsége sok esetben meg tudja mondani, hogy milyen színű, anélkül, hogy a tárgy (pl. egy könyv) színét korábban (pl. verbálisan) tudatosította volna magában. Viszont rengeteg dologra, amit látnunk, egyáltalán nem emlékszünk, ilyenkor képként se tudjuk felidézni őket.



alakját elsősorban képként és nem absztrakt (gondolati) tudásként idézzük fel. A számoláshoz viszont a taktilis érzékelés bekapcsolása is szükséges. Hiába látom az előttem lévő tárgyakat tisztán, ameddig az összességüket nézem, nem látom, hogy hány darab van belőlük. Csak úgy tudom megszámlálni őket, ha egyidejű látványukat pont a képzeletem segítségével (mivel a látóteremet leszűkíteni nem tudom) szekvenciálisan figyelem meg egy képzeletbeli kurzort mozgatva a látványban, ami valójában a számoló ujjamnak felel meg. Ugyanígy sok képen nem lehet megszámlálni az összes tárgyat, illetve nem lehet elolvasni a feliratokat. Az a kép, amin minden egyes részlet megszámlálható (elolvasható) csak egy festmény lehet, hiszen a fényképnek és a látványnak is egy időpontban, egy nézőpontból csak egy korlátozott területe lehet megfelelően éles. Riegl ezt a kétféle képalkotási módot optikusnak és haptikusnak nevezi.<sup>20</sup> Úgy tűnik, hogy a mentális (álló) kép alapvetően optikus és a perceptuális látvány is csak a fókuszálások és szemmozgások<sup>21</sup> sorozatában válhat haptikussá.

Sartre nemcsak a percepcióval hasonlítja össze a képi reprezentációt, hanem az írásos/nyelvi jelöléssel is (35–40./112–115.). Az összevetés kézenfekvő, mivel az írás a képtárgyhoz és a sematikus ábrához hasonlóan a percepcióban csak puszta tárgy, az intenció alakítja értelmezhető jellé. Ugyanakkor Sartre a nyelvi jelrendszert konvencionálisnak tartja, és így a nyelvi megformálás hozzá tud adni a tárgyról való tudásunkhoz. Ezzel szemben – megerősítve a hagyományos elképzelést – a kép anyaga és tárgya közötti viszonyt a hasonlóság fogalmával írja le. Az is megkérdőjelezhető, hogy a kép valóban egynemű-e a tudattal, a nyelv pedig valóban külsődleges-e, de az alapvető probléma mégiscsak az, hogy a konvencionális jelöléssel szemben a hasonlóságra épülő képi reprezentáció megalapozásával Sartre adós marad. Az emanációként, illetve megtestesülésként értelmezett szakrális-mágikus képinterpretáció (39./114.) megint csak nagyon korlátozott értelemben érvényes. Eszerint például mi testesül meg egy tájképben vagy egy enteriőrben?

A másik vitatható pont, hogy a hasonlóság alapvetően formai kategória, míg az, hogy egy kép „szelíden arra bízgat, hogy embernek vegyem” (36./113.), a kép retorikai tulajdonsága. Nem szükséges tökéletes realizmus ahhoz, hogy például

<sup>20</sup> A. Riegl: *A késő római iparművészet*. Ford. Rajnai L., Corvina, Budapest, 27–32.

<sup>21</sup> A szemmozgások jelentőségét Sartre csak a szimbolikus ábrák esetében tárgyalja, amelyek nem látható dolgokat, hanem fogalmakat, illetve problémák megoldásait reprezentálják, így nincs is mire hasonlítaniuk (127–146.). Sartre szerint ilyen esetekben a kép részleteinek kidolgozása a megértés szempontjából zavaró is lehet, mivel az ábrázolás a saját törvényszerűségeit követve, mint egy allegória esetében, félrevezeti a referenciális vonatkozást, és téves következtetésekhez vezet (152–155.).

egy portré azt az illúziót keltse, hogy az ábrázolt személy a kép nézőjének szemébe néz; ráadásul ebből a szempontból egy tényleges személy küllemére vonatkozó hasonlóság teljesen irreleváns. Itt most csak utalni tudok többek között Gombrichra, illetve N. Goodmanra,<sup>22</sup> akik Sartre kérdésfelvetését több ponton megismételve nemcsak a hasonlóságra épülő reprezentáció meggyőző cáfolatát írták le az 1960-as években, hanem a képi ábrázolás nem hasonlóságra alapozott elveit is felállították. Természetesen a hasonlóság nem szorítható ki teljesen a reprezentáció játéktéréből: ahogy – Descartes-ot követve – Merleau-Ponty is írja: a hasonlóság a reprezentáció eredménye/következménye és nem alapja.<sup>23</sup> Az, hogy valami valamit reprezentál, az intenció eredménye, és ha már fennáll a reprezentáció, akkor ennek megfelelően a kép egyes tulajdonságai és részei valóban a reprezentált tárgy tulajdonságainak és részeinek szerepét kezdik el játszani mindaddig, míg az intenció fenntartja a megfelelést. Az intenció (illetve hétköznapi szóhasználatnál a képzelet) a kép bármely jegyét képes lehet a reprezentáció szolgálatába állítani, azonban ezek a jegyek nem oldódnak fel a referenciális vonatkozásban.

Tehát megint abba a problémába ütközünk, hogy a már említett, „a kép nem taníthat semmit” tétele elzárja Sartre gondolatmenete elől azt az egyébként kézenfekvő irányt, amelyben a képi tudat szerves részeként megjelenő, a képiségre vonatkozó reflexió a világban-való lét fenomenológiai tapasztalatához vezet. Sartre a képi tudatot, illetve a megértést éppúgy, mint A. G. Baumgarten az ő majdnem kétszáz évvel korábbi *Esztétikájában*, a tudat alacsonyabb (szükségszerűen reflektálatlan) szintjeként értelmezi, így az a percepciótól a reflexív gondolkodásig vezető hierarchikus út középső, átmeneti szakaszába kerül (159–162.). Mikor Sartre a mentális kép sajátos perspektívájáról beszél: „az elképzelt tárgyak egyszerre több nézőpontból látszanak, profilból is két szemük van” (161.), fel sem merül, hogy egy festményben is megmutatkozhat egyszerre belső és külső nézőpont. A könyv végén Sartre is jelzi azokat a pontokat, ahol elmélete ellentmondásba keveredhet a képzőművészeti gyakorlattal (239–242.). De nem engedi, hogy Matisse képeinek nyilvánvaló síkszerűsége, a kubizmus plurális nézőpontjai, vagy az absztrakt festészet tárgynélkülisége felülírja az anyagi képektől az álomképekig ívelő rendszerét. Az elmélet zártsága olyan tarthatatlan állításokhoz vezet, hogy a színes geometriai formákból álló festmények is reprezentálnak, csak nem valószínűs dolgokat (241.).

<sup>22</sup> E. H. Gombrich: i. m.; N. Goodman: *The Languages of Art*. Hackett, Indianapolis, 1976.

<sup>23</sup> M. Merleau-Ponty: „A szem és a lélek”, ford. Vajdovich Gy., *Enigma*, 1994/3. 108–109.



## A kép három alternatív modellje

Az *Undor* című regény, amit Sartre az *Imaginaire*-rel egy időben írt, viszont kínál néhány alternatív képértelmezést, amelyeket hosszasan lehetne elemezni; de most csak röviden, az összehasonlítás kedvéért említtem őket. Míg az *Imaginaire* csak valamelyest profanizálja, modernizálja, pszichologizálja és „fenomenologizálja” az antik-keresztény imágókonceptiót, de nem kérdőjelezi meg, addig az *Undorban* a képtípusok radikális heterogenitása már fontos szerepet kap. Roquantin, a regény főszereplője és elbeszélője egy történelmi művön dolgozik, és ehhez végez kutatásokat a bouville-i könyvtárban, de egyszer ellátogat a helyi múzeum képtárába is. Ez az epizód<sup>24</sup> nagyon jól példázza azt, ahogy a képet Sartre többnyire a referencialitására redukálja. A képtárban egy szürreális, helyenként parodisztikus jelenet áll elő, mikor a 19. századi Bouville előkelő lakosai úgy jelennek meg, mintha valóban a képtár festményei által kirajzolt fülkékben állnának. Látják és megszólítják Roquantint, egyes szám első személyben beszámolnak szokásaikról és elveikről. Roquantin iskolapéldaszerűen, teljes lexikoncikkeket idézve vetíti a festményekbe az ábrázoltakról a könyvtárban megszerzett tudását, és írói intuíciónak megfelelően ténylegesen animálja a festményeket. A kép médiumának transzparenciája szinte tökéletes. Egészen addig, míg Roquantin rá nem jön, hogy az egyik festmény magasabbnak mutatja az ábrázolt személyt, mint amilyen valójában volt. Vagyis a portré mégsem ablak, amin keresztül a néző elérheti magát a személyt, hanem reprezentáció, aminek dokumentumértékét mindig csak fenntartásokkal vehetjük figyelembe, mivel egy meghatározott, sajátos módon állítja eléünk az ábrázoltat.

Nem sokkal a múzeumlátogatás után következik az a monumentális jelenet (157–182.), amelyben Roquantin előtt megvilágosodik a saját létezésének céltalansága és a tárgyaktól való spontán viszolygása közötti összefüggés, miközben egy villamoson utazik, illetve egy parkban egy fa tövében ül. Ez a szakasz azért is jelentős, mert az itt felsorakozó képek nem személyeket jelenítenek meg, vagyis egy olyan típusát képviselik a képeknek, amit meglehetősen elhanyagol az *Imaginaire*. Olyan tárgyleírások szerepelnek ebben a részben (például a villamos üléséről, a fa gyökeréről), amelyekben az érzékelés számára adott tárgyak egyszerre mutatják önmagukat anyagi létezésük közvetlenségében és partikularitásában, és ezzel ellentmondásban egyszerre mutatkoznak meg valami másként, képleke-

<sup>24</sup> J.-P. Sartre: *Undor*. Ford. Réz P., Novella, Budapest, 1995, 104–120. A továbbiakban erre a kiadásra a szövegben hivatkozom.

nyen kitérve a megnevezés fogalommá alakító absztrakciója elől.<sup>25</sup> De a nyelvi,<sup>26</sup> mentális és hipnagogikus képek sem állítják Roquantin elé a tárgyak fogalmi szilárdságát az érzékelt felületek anyagszerűségével és folytonosságával szemben. A kép és a percepció az *Imaginaire*-ben kikezdhethetetlen irreális-reális dialektikája helyett itt épphogy a fogalmi-funkcionális valamiként látás tárgyainak valóságossága kérdőjeleződik meg. A dolgok (és nem absztrakt fogalmak) létének érzéki jelenvalóságához pedig a percepció tárgyait animáló mentális-nyelvi képek vezetnek el.

A következő jelenetben Roquantin meglátogatja régi szerelmét, Annyt, aki ekkor elmondja neki, hogy mit is jelentenek az eddigi életét meghatározó „tökéletes pillanatok” (183–184).<sup>27</sup> Gyermekkorának kedvenc könyvében, Michelet Franciaországának díszkiadásában kevés metszet illusztrált néhány, az események sorozatából éppen ezért kiemelkedő eseményt. Anny a könyv és a metszetek minden fizikai-tárgyi jegyének jelentőséget tulajdonított,<sup>28</sup> amelyeknek a felidézése csak fárasztja Roquentint. Az, hogy egy eseményt, egy szituációt (pl. haldoklás) kép illusztrált, kiváltságossá tette azt Anny számára.<sup>29</sup> A metszetek bár elnagyolva, és éppen ezért pusztá láthatósággá redukálva, a jelenet megannyi, különböző jelentőségű részletét egyforma kidolgozással ábrázolták. Anny a saját életében hasonló helyzeteket keresett, amelyek ugyanakkor csak nyersanyagul szolgálnak, és éppen ezért „megmunkálást” igényelnek, hogy létrejöjjön az időből kiszakadó, így különösen képszerű tökéletes pillanat.<sup>30</sup> Anny azonban nem tartja többé ilyen pillanatok megjelenítésének a festményeket, mivel azok csak vele szemben szépek.<sup>31</sup> Egyedül a színházban lehet ő is résztvevője a tökéletes pillanatnak. Viszont a tökéletesség csak a nézőtér felől „látszik”, a színpad felől, ahol részt vehetnének

<sup>25</sup> Vö. a tárgyak szimultaneitása és rivalizálása, a perspektivikus látás és a dolgok testi közvetlenségének ellentmondása a percepcióban Merleau-Pontynál: M. Merleau-Ponty: i. m.; és uő: „A közvetett nyelv és a csend hangjai”, ford. Szávai D., in. Bacsó B. (szerk.): i. m. 150.

<sup>26</sup> Ez a szakasz felveti a mentális képek és a nyelvi figurativitás elkülönítésének problémáját: egy konkrét tárgyleírás estében a metafora egy, a tárgyba ténylegesen belelátott hipnagogikus (látomásszerű) képet ír le („úgy látom a fa gyökerét, mintha karom lenne”), vagy csak a nyelvi megformálásban születik meg?

<sup>27</sup> Figyelemre méltó, hogy mind a parkbeli jelent, mind az Annyval való beszélgetés jellemző elemei megjelennek Sartre egy filozófiai szövegében is: J.-P. Sartre: „A husserli fenomenológia egyik alapvető gondolata: az intencionalitás”, ford. Sándor P., *Gond*, 1995/10. 155–157.

<sup>28</sup> Vö. N. Goodman: i. m., melyben a képek azon sajátosságuk szerint definiálódnak, hogy minden perceptuális tulajdonságuk jelentéssel bír, 112–137., 226–231.

<sup>29</sup> Vö. az ábrázolt létének gyarapodása a képben Gadamer-nél: H.-G. Gadamer: i. m. 111–112.

<sup>30</sup> Vö. a termékeny pillanat fogalma, G. E. Lessing: „Laokoön”, in: uő: *Laokoön. Hamburgi dramaturgia*, Ford. Vajda Gy. M., Fekete Sas, Budapest, 1999, 18–19.

<sup>31</sup> Vö. a nézőt körülvevő képi perspektívával Merleau-Pontynál, M. Merleau-Ponty: *A szem és a lélek*, Id. kiad. 114.



benne, nem. „A tökéletes pillanat”, mint a kép, „végül sehol sem volt, a rivalda egyik oldalán sem, nem is létezett; és mégis mindenki erre gondolt.” (120.)

A kép fenomenológiai megközelítésének ezt a három további modelljét csábító lenne egyfajta tézis-antitézis-szintézis logika szerint rendszerezni, csakhogy mivel egészen különböző képtípusokra épülnek, viszonyuk maximum mellérendelő lehet. Viszont ez a heterogenitás nem teszi lehetővé a rendszerszerű képelmélet kidolgozását. Nos, mindezek alapján úgy tűnik, hogy ha olyan állításokat kívánunk tenni, vagy elméleteket, modelleket felállítani, amelyek a képre általában vonatkoznak, ezek az állítások és elméletek szükségszerűen korlátozzák a *kép* szó jelentését. Mindig lesznek olyan ellenpéldák, amelyek bizony nem erősítik a szabályt, hanem felülvizsgálatot követelnek. Vagyis mégiscsak homonímiáról lenne szó? Ebben az esetben a képek halmaza egy esetleges halmaz lenne, pedig mi sem könnyebb, mint a halmaz két eleme között kapcsolatot létesíteni. A probléma nagyon hasonló a művészetelmélet örök paradoxonához. Nagyon nehéz olyan elméletet alkotni, ami egyaránt vonatkozik például egy Tintoretto freskóra és egy Duchamp *ready made*-re<sup>32</sup> a, miközben bárki, aki jól ismeri a művészettörténetet, könnyedén végig tudja követni azokat a történeti folyamatokat, amelyek az egyik-től a másikig elvezetnek.<sup>33</sup> Épp úgy, ahogy köztem és egy 16. századi felmenőm között egyértelműen leírhatók a rokonsági kapcsolatok, mégis lehetséges, hogy ezen túl nincsen olyan közös jellemzőnk, ami a köztünk lévő kapcsolatot a leszámazástól függetlenül meghatározná.<sup>34</sup>

Tehát visszaérkeztünk a család metaforához.

<sup>32</sup> Sartre a *Mi az irodalom?* című 1947-es tanulmányban ír mindkét műtípusról.

<sup>33</sup> G. Kubler: *Az idő formája*. Gondolat, Budapest, 1992.

<sup>34</sup> Vö. „családi hasonlóságok” Wittgensteinnél. L. Wittgenstein: i. m. 58.











Jean-Paul Sartre (1905–1980) és Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) a példátlanul gazdag francia fenomenológia kimagasló alakjai. Azonos hagyományhoz kapcsolódtak, de életpályájuk és filozófiai alapállásuk is eltérő volt. Sartre a közéleti ember, az entellektüel archetípusává vált, aki a fenomenológiától egy az aktuálpolitikához látszólag szorosabban kötődő filozófiai irányzat, a marxizmus felé mozdult el. Vele szemben Merleau-Ponty mindvégig kitartott a fenomenológia mellett, és elsősorban ennek köszönhető, hogy mára a nyelvtudománytól az orvostudományon át az építészetig számos tudományterületre gyakorol megtermékenyítő hatást.

A kötet bevezetőjeként azt a levelezést olvashatjuk, amely eltávolodásukhoz és végül szakításukhoz vezetett. A könyv további tematikus fejezetei pedig elsősorban olyan témákat vizsgálnak, melyek e két hatalmas életművön belül kifejezetten a fenomenológiai hagyományhoz köthetők.

Jelen kötet a Magyar Fenomenológiai Egyesület és a L'Harmattan Kiadó együttműködésében megjelent *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája* című kötethez kapcsolódik, így nyújtva átfogó képet a francia fenomenológia e három klasszikusáról.

ISBN 978 963 236 383 7



2600 Ft

L'Harmattan

A francia fenomenológia klasszikus korszaka

Sartre és Merleau-Ponty

